Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual



■ 主编 Editor-in-Chief:
肖清和（北京大学）Qinghe XIAO (Peking Unviersity)

■ 本期执行主编 Executive Editor-in-Chief:
刘 平（复旦大学）Ping LIU (Fudan University)

本期要目 Main Contents



23
ISSN: 2325-9914 No. 23 December 2024
DOI.org/10.29635/JRCC
CCSpub.cc; CCSpub.org

本刊现已采用新系统（OJS），敬请访问 CCSpub.cc，或 CCSpub.org（备份）。本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。本刊现已被收入 ACI 学术引用文献资料库（Academic Citation Index）。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。除经书面许可外，本刊中任何一部分均不得以任何形式或者通过现今已知或今后发明之方法进行翻印、复制或抄袭，但是学术引用并不在限。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (JRCC, Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. No part of this Journal may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any means, now known or hereafter invented, without permission in writing form the publishers, except quoted in academic works or books reviews. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: CCSpub.cc, or CCSpub.org (backup). This journal is indexed in ACI (Academic Citation Index).

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 23, December 2024；2024 年 12 月·第二十三期

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

网站 Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号 ISSN: 2325-9914
投稿信箱 Submission Email: ChristianStudies@163.com



Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2024年12月第23期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2024 年 12 月第 23 期

No. 23, December 2024

目 录 Contents









编者的话

From the Editor



本期摆在诸位读者面前的文章，总计 16 篇论文、4 篇书评、1 篇学术通讯，主要致力于汉语圣经学、汉语神学、中国基督教史等三个领域的研究。

在汉语圣经学方面，本期推出 5 篇论文，有史有论。《不可无有，不可恒有：金口约翰论圣书的诞生》聚焦 4 世纪著名的希腊教父金口约翰关于“圣书”即基督教正典的成书问题。金口约翰以他善辩的金口对经世作品《圣经》从中庸之道出发给予中肯之言，并进一步对灵阅的功用提出自己的独到见解，即圣书有终结正如圣书有始生。该文将圣书诞生的论述延及到圣书完成自己的使命之历程，有助于认识圣经之创制及安息的深邃理论。《伊拉斯谟〈对《诗篇》第 22 篇的三重阐释〉中的寓意与基督》从释经学切入文艺复兴时期的鹿特丹的伊拉斯谟的圣经学研究，以《诗篇》第 22 篇为解读对象。鹿特丹的伊拉斯谟突破中世纪流行的四重（字面、寓意、道德和神秘）释经法中的寓意法，引入 *accommodare*，让今人得以一窥颇具特色的尼德兰基督教人文主义释经学寓意法。《关于上帝意志的知识——论斯宾诺莎对先知神学的建构》以近现代圣经批判或鉴别学第一人斯宾诺莎的先驱之作《神学政治论》为研究对象，侧重其中的先知神学问题。被踢出犹太教教门的斯宾诺莎以自己熟念的圣经语文学为基础，避开拉比犹太教的释经学传统，建构出近代唯理论学术圈子中开创性的先知神学体系，影响至今。《走火入魔的第三期历史耶稣探索》将研究的目标转到当下颇具争议的“第三期历史耶稣探索”。进入 21 世纪，汉语圣经学中的一个热点是历史耶稣的犹太性问题。在批判替代或取代神学中的无犹太性耶稣问题之同时，与“新保罗观”一样，“第三期历史耶稣探索”试图恢复耶稣的犹太身份，提供一幅历史耶稣的犹太形象。该文对此学术热点做出全面梳理，并试图构画出一个不同于犹太人耶稣的耶稣形象，从汉语处境出发对热点提出“中国性”的回应，并以此参与到这场持续发热的热点之中。《英国浸礼会塞兰坡差会与〈圣经〉汉译之缘起》将“二马译本”中的“马士曼译本”（又作“马殊曼译本”）译经背景和过程引入汉语学术界。比较而言，“马礼逊译本”

长期以来吸引汉语圣经学学者的关注，而“马士曼译本”则一直被冷落。对于第一部基督教新教足本中文（深文理）译本，汉语圣经学学术界需要投入更多的热情，让二马可以并驾齐驱，在汉语圣经学领域中一同驰骋。

本期汉语神学方面，收录 4 篇文章。其中两篇研究汉语神学家的文章，分别涉及到中国基督教新教基要主义和自由主义两大阵营。《论王明道基要神学中的反智主义》切入基要主义代表人王明道神学思想中的反智主义问题。汉语神学中的基要主义存在一个普遍现象即反智主义。该文以王明道为批判对象，剖析王明道基要神学中的反智主义问题，不仅梳理其思想来源，也解析思想中的神学根源。不过，一个有趣的现象是，基要主义神学家恐怕第一个需要反对的是给他们戴上“家”的冠冕。而他们多笔耕不辍，留下大量的著述，被称为神学家、圣经学家。他们只反基要神学之外的一切，建照自己的信仰堡垒，忽略或贬低了理性在建构基要主义以及之外一切知识体系中具有同等重要作用。而且缺少自然神学的启示神学是不健全的。《赵紫宸神学研究的两种诠释路径》则以自由主义神学家赵紫宸研究为研究对象。赵紫宸走了一条与基要主义相反的道路，走向外部世界，投身于基督教与中国文化、社会之间关系研究之中。汉语学术界对赵紫宸研究的研究结论是，赵紫宸对两者之间关系的研究形成两种诠释路径——相关性与差别性。这里的一个有趣现象是，诠释对象的路径规定着诠释主体的路径。也就是说，赵紫宸学术研究规定了赵紫宸学术研究者。汉语神学面向非汉语写作世界。本期推介的《赛丽•麦菲的生态基督论》以北美著名的生态女性主义神学家赛丽•麦菲为研究对象。这位生态女性主义神学家的思想涉及到传统神学的众多领域。该文以基督论为核心。赛丽•麦菲一方面挑战传统基督论，认为其有四大弊端，其中包括耶稣崇拜、个体主义、唯灵主义等弊端。另一方面，她在此基础上重构生态基督论，提出“典范基督”论、“宇宙基督”论、“拯救”新论、生态正义论。这种生态基督论受到作者的批评，认为有撼动基督教神学根基之危。《全视：超越人类理智限度的全局把握》将汉语神学的目光带到世界宗教领域中的一个普遍现象和实践——“全视”



（providence）。在基督教神学中，该词被译为“护理”、“护佑”、“眷顾”等。人自身中的“全视”在世界宗教经典和濒死体验记录中较为常见。如何将之与基督教神学联系起来是汉语神学需要关注的一个领域。

在中国基督教史研究方面，本期一共推出 7 篇文章，有关从晚明至当代中国的基督教研究，其中既有罗马天主教，又有基督教新教，均有新成果呈现给读者。《晚明儒家天主教徒的儒学观》关注中国本土儒家知识分子/儒生和罗马天主教徒/门徒双重身份下的理论使命即“双化”（天主教神学本土化和儒学天主教化）。这些儒家门徒精通心学，又吸纳天学，在双化问题上，采取的路径是：以耶释儒，亲古儒斥近儒，对儒家和天主教经典双向诠释，重构儒学传统，提供了一场深具历史意义和现实意义的理论探索运动：耶学之儒，儒学之耶。《“祖先祭祀”“禁拜假神”——清代教案中的中国民间法与西方教会法之冲突》从现代法学角度出发，在区分“宗法之法”和“宗教之法”之基础上，重新审视和分析清季教案，认为教案之争的根本在于中国本土法文化与具有“法治”基因的基督教法文化之冲突。这种观点为解读中国历史上的教案之争提供新的视角。与上述 2 篇文章有所不同的是，下面 5 篇论文采取个案分析法。《流产的变革：1949 年前后中华全国基督教协进会的革新之殇》切取新中国建立之前后的中华全国基督教协进会积极推进的革新运动为一个历史片段，对之进行显微镜式的观察，为研究中国基督教“三自”革新运动的形成背景提供了颇具说服力的材料和理据。《近代在华社会福音派医疗事工研究——以汾阳医院为例》从分析个案出发，认为来华传教士社会福音派的医疗事工不仅间接传教，也具有直接传教之用。《晏玛太与沪江大学第一幢大建筑》研究沪江大学前身上海浸会大学堂第一幢大建筑“思晏堂”，以“后晏玛太时代”美国浸会（美南浸信会、美北浸礼会）在华传教政策调整为背景，分析思晏堂建筑背后的基督教意义。《社会工作与教会事工的服务融合研究——以 Q 教会的服务队为例》也采取个案分析法，以社会工作与教会事工之间二元区别为前提，深入研究 Q 教会服务队，鉴于两种服务模式之间难以兼顾，主张从“资产为本”

理论出发，借鉴教牧学等相关理论范式，采用灵性社会工作理论，提高该理论在教会事工中的应用水平。《基督教中国化现当代实践路径探析——以泸州教会为例》，以宗教中国化的三大要素（政治认同、文化认同和社会认同）研究泸州教会，试图探讨习近平新时代中国特色社会主义思想背景下中国基督教三自爱国运动委员会教会推进中国化，不断与社会主义社会相适应的经验。

本期推出的 4 篇书评给我们带来了 4 本新书的信息。这也为读者提供 4 个基督教研究方面的新材料、新思路和新视角。《圣经传史韵，诠法启慧光——〈圣经诠释的历史与方法〉述评》介绍，《圣经诠释的历史与方法》梳理出自亚历山大的斐洛至今两千多年的圣经诠释史。全书涵盖西方，也兼顾中国，将《圣经》作为一种经典，从多学科、多理论切入，提供了一份资料丰富、论述简明得当的圣经诠释学研究著作。《如何建构系统性的法哲学思想？——评徐龙飞〈立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想〉》所评述的是一部包括上中下三册、共计一千五百余页的大部头著作。该书分为“方法篇”、“理论篇”、“思想篇”、“领域篇”和“结语篇”五个部分，试图构建一个从方法论奠基到具体领域应用的完整法哲学思想体系。该书所谓的法哲学思想涵盖古希腊-罗马以及基督教法哲学。对于有兴趣研究基督教法哲学思想的学子、学者，这是一部不可多得基础读物。《儒耶对话中的平等辩论及开放性——评王治军教授〈孟子与保罗生死伦理比较研究〉》评论的是王治军教授的博士学位论文改编本。该书无疑为耶儒比较研究、生死学研究提供了一份新的学术成果。《陶飞亚、魏克利：〈中国基督宗教史：635-1949〉——跨文化视野下的宗教史书写》将中西基督教史研究学者的合作成果带给我们。该书以跨文化研究视角为特色，在整体上展现了唐景教至中华人民共和国建立的中国基督教史研究的最新成果。此外，本期最后刊载了王学晟教授撰写的亚洲圣经学会第八届学术会议通讯。



为了本期能顺利出版，投稿作者给予了大力支持，主编肖清和教授耐心等待，在此一并感谢。

本期执行主编 刘平 于复旦大学光华楼
2024 年 12 月 7 日



一般论文

Articles



不可无有，不可恒有：金口约翰论圣书的诞生

彭昱森 https://orcid.org/0009-0009-3120-9484

南开大学哲学院

摘要：本文从整体上考察 4 世纪的希腊语基督教作家金口约翰对圣书的从无到有的看法，旨在表明：金口约翰既没有过分贬低、亦没有过分高估圣书的价值。在他看来，圣书之为“神圣经纪”的产品是局部时空中不可或缺的教化手段，其出现的时间与适用的范围均经过精心安排；既是退步的代价，也是进步的渠道。金口约翰的侧重点是灵性的阅读及其带来的整体性圣化。当人类在圣书的帮助下克服一切激情的干扰，洁净灵魂的污垢并在最终的世代恢复原初的神人关系与人际关系，圣书也将完成其历史使命。

关键词：金口约翰、旧约、新约、创造、清心

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0001

一、引言

“究竟为什么存在者存在而无反倒不在？”[1]这个在马丁·海德格尔（Martin Heidegger）看来务必首先澄清的形而上学问题往往因其太过理所当然而被忽视。就圣书之为存在者的一员而论，亦可以追问：为什么圣书存在？这也是一

[1] 马丁·海德格尔：《形而上学导论（新译本）》，王庆节译，北京：商务印书馆，2017 年，第 1 页。

个兼具广泛性、深邃性与源初性的问题：自宗教学之为一门学科被创立起，有学者指出，穆斯林原创的“有经人”就被不假思索地用于描述诸宗教的家族相似，因其被视为一个更体现价值中立，更少负载的概念。[1]没有圣书的基督教是难以想象的，不论是耶稣对《塔纳赫》的阐释，或者路德为改革而标榜的“唯独圣经”（*Sola Scriptura*），又如尚在进行中的多项圣经翻译项目，每年都有圣经的新语种新译本——更不必说基于各派系立场的评注——问世。[2]

一段时间以来，“有经人”的准确性屡遭质疑，部分学者以其过于宽泛，尤其不适用于《新约》正典确定前的数个世纪，盖伊·斯特鲁姆萨（Guy G. Stroumsa）以五旬节圣灵降临片段（徒 2:1-13）为例，断言最早的基督徒努力保持预言的活力，而不是尊重圣经的预言，因此，认为他们自视为“圣书的子民”的想法有失公允，[3]用汉斯·冯·坎彭豪森（Hans von Campenhausen）或昂利·德·吕巴克（Henri de Lubac）的话说，原始（或早期）基督教是“圣灵与活生生的基督的宗教”、“圣言的宗教”。[4]此外，也有学者提出，宽泛仅体现在“圣书”

[1] Guy G. Stroumsa, “Early Christianity: A Religion of the Book?,” in Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa, eds., *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden and Boston: Brill, 2003, pp. 153-157.

[2] 以两份数据为例，其一取自美国圣公会牧师瓦尔特•鲍伊（Walter Russell Bowie）所著《圣经》（*The Bible*, 1940），该书之中译本——题名“为什么要研究圣经”——尝于次年由青年协会书局出版，其中提到“今日（引者案：可能指 20 世纪 30 年代）英美三大圣经会每年印行的整本圣经，在一百五十万册以上，印行的圣经各卷在二千三百万册以上，是用世界各国人民在一千种以上的语言写成的”。其二取自威克里夫国际联会（Wycliffe Global Alliance）之“2022 年圣经普及程度”报告，调查结果显示，至少有部分圣经译文的语言已经大幅攀升至 3589 门，影响 71.4 亿人，并且尚有近千门语言的翻译项目在进行中，参“2022 Global Scripture Access,” Dallas, TX: Wycliffe Global Alliance, 2022; Bowie W. R.：《为什么要研究圣经》，姚贤惠译，上海：青年协会书局，1941 年，第 1 页。

[3] Guy G. Stroumsa, “Early Christianity,” p. 159.

[4] Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, p. 77: “die Religion des Geistes und des lebendigen Christus”; Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’écriture*, vol.2/1, Paris: Aubier, 1961, pp. 196-197: “la religion du Verbe.”



二字无法准确描述书籍的性质，他们或主张在《新约》正典问世前，基督徒是另一种意义的“圣书”——各自的记录天使的书，或曰“功过格”——的子民；[1]或挪用现代概念，如称基督教为一种“平装书”的宗教。[2]应当指出，上述分歧与争论主要针对正典确立之前，基督教在正典确立后是名副其实的“书籍宗教”。乔恩·莱文森（Jon D. Levenson）指出，这一点尤其适用于新教，尽管他承认罗马公教对圣经的重视程度由于《圣神默感》（*Divino afflante spiritu*，1943）通谕的颁布及“梵二”大公会议的召开而显著提升，但是，唯有新教接受“唯独圣经”，并且将圣经视为应不断革新的教会（*ecclesia semper reformanda*）摆脱累积的扭曲、恢复原始福音的媒介。[3]

然而，“无圣经则无基督教”[4]并非放之四海而皆准。浪漫主义时期，两位诗人曾就“成文圣经是否不可或缺”写下观点针锋相对的诗行。海因里希·海涅（Heinrich Heine）语带调侃，倘若印刷机的发明不晚于1世纪早期，耶稣或许会亲手写一本有关天堂的书。[5]威廉·华兹华斯（William Wordsworth）则不然，他试图感染他的读者放下书本，转而师从自然，享受自然之美并向其学习美德。[6]这种出于浪漫主义自然观而引发的对（包含圣经在内的一切）书籍的负面

---

1 Robin Lane Fox, “Literacy and Power in Early Christianity,” in Alan K. Bowman and Greg Woolf, eds., *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 133.

2 Guy G. Stroumsa, “Early Christianity,” p. 173.

3 Jon D. Levenson, “Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology,” in Jacob Neusner, Baruch A. Levine and Ernest S. Frerichs, eds., *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987, pp. 291-292.

4 Bernd Janowski, “The One God of the Two Testaments: Basic Questions of a Biblical Theology,” *Theology Today*, vol. 57, no. 3 (October 2000), p. 297.

5 Heinrich Heine, *Deutschland, ein Wintermärchen*, Stuttgart: Reclam, 1979, p. 37. “Zu deinem Malheur war die Buchdruckerei/Noch nicht in jenen Tagen/Erfunden; du hättest geschrieben ein Buch/Über die Himmelsfragen.”

6 William Wordsworth, “The Tables Turned,” in Fiona J. Stafford, ed., *Lyrical Ballads: 1798 and 1802*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 81-82.

评价亦见于早期施莱尔马赫：

> 每部圣经都只是宗教的一座陵墓，一座纪念碑，一个伟大的灵魂曾经在此，但现在不再在此了。因为只要它还活着，还在起作用，那为何还要那么重视僵死的文字呢？这种文字不就只是它的一种模糊不清的印痕吗？不是信仰一部圣经的人有宗教，而是那个无需圣经，但自己能够创造一部圣经的人有宗教。[1]

尤利乌斯·维尔豪森（Julius Wellhausen）也针对《希伯来圣经》表达过类似的想法："传统习俗只有在濒临消亡的时候才会被写下来，而一本书就像是逝者的幽灵。"[2]

如若面对这些各异乃至矛盾的声音，金口约翰（John Chrysostom）会持何种立场呢？本文旨在说明，金口约翰既没有过分贬低、亦没有过分高估圣书的价值。在他看来，作为神圣经纪（divine *oikonomia*）的产物，圣书是局部时空中不可或缺的教化手段，其出现的时间与适用的范围均经过精心安排；既是退步的代价，也是进步的渠道。

二、《旧约》的诞生：从诉诸创造到诉诸文字

圣经从创造写起。就内容论，这一陈述是正确的；就书写行为论，它又是错误的。金口约翰继承了"五经"由摩西所写并且圣书写作由此开始的传统观点，然而，他也意识到从上帝创世到摩西写作，漫长的时差横亘其间：

> 有必要说明这本书是在什么时候被交付（ἐδόθη）的，因为它不是

[1] 施莱尔马赫：《论宗教：对蔑视宗教的有教养者讲话》，邓安庆译，北京：人民出版社，2011 年，第 70 页。

[2] Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York, NY: Meridian Books, 1957, p. 405, no. 1.



> 起初（ἐν ἀρχῇ）就写的，也不是在亚当被造时就写的，而是在许多代以后；而且值得探究的是，为什么会是在许多代以后？以及为什么只给了犹太人，而不是给所有人？为什么用希伯来语书写？为什么在西奈半岛的旷野？[1]

金口约翰发现，圣书从无到有的过程包括时间、地点、人物、语言等一系列疑问。在处理上述问题前，他首先指出，这些疑惑的确值得探究，并非猎奇。鉴于本文主题，某些内容只能暂且按下不表。数日后，他回顾了其中一些问题：

> 有一天，我们问：为什么圣书要在这么多年后才被交付呢？因为这套书既非在亚当时，亦非在挪亚和亚伯拉罕时，而是在摩西时交付的。我听不少人说，如果〔这套书〕有用，它应该从起初就被交付；如果无益，它也不应该之后被交付。这是不合时宜的（ἕωλος）推理。因为"任何有用的事物都应该起初被交付"，这话不完全正确；如果任何事物起初即被交付，也不一定要在之后延续下去。[2]

金口约翰诉诸庭辩修辞，ἕωλος 是一个较罕见的[3]法律术语，意为过时、过期；在随后的举证中，他补充了两则取自经文的案例，首先，相应于不同人群的食品，迫使婴孩食用成人的食物有百害而无一利，当他们逐渐成长，亦不能仍以乳制品为食；其次，四季更替，每个季节均有价值，也都要给其它季节留下空间。因此，正如道成肉身的时间恰到好处，"因为上帝并非一时之间（ἀθρόως）做所有事，而是出于丰盛的仁慈采取俯就的态度。这就是基督在此

[1] John Chrysostom, *Stat.* 7.4 (PG 49, 96)

[2] John Chrysostom, *Stat.* 9.2 (PG 49, 105)

[3] Neil O'Sullivan, "Manuscript Evidence for Alphabet-Switching in the Works of Cicero: Common Nouns and Adjectives," *The Classical Quarterly*, vol. 68, no. 2 (December 2018), p. 511.

时而非彼时来的原因"[1]，圣书的写作也同样被安排在最合适的时机，它之所以始于摩西时代、旷野之中，"既无独立、亦无随机（οὐχ ἁπλῶς, οὐδὲ εἰκῆ）。当上帝起初创造人类时，他曾经以一种众人能够听懂的方式，亲自（δι' ἑαυτοῦ）对他们说话"[2]。"既无独立、亦无随机"是金口约翰阐述"神圣经纪"的套语，写作圣书是神圣筹划的环节之一。[3]在此之前，上帝同人类的交流系"口耳相传"，"亲自"即无需中介，"众人"即没有差异，不受性别、年龄所限。因而，神与人的交往由于文字的中介而被划分为两个阶段，它们的特征与差异主要体现在以下四个方面：

首先，阶段一由视觉主导，阶段二由听觉主导。金口约翰提出，神在创造伊始未尝给予人类圣书，意在"藉事物"（διὰ πραγμάτων）暨"藉创造本身"（διὰ τῆς κτίσεως αὐτῆς）而非"藉文字"（διὰ γραμμάτων）教导人性。[4]之前的引文中提及"说"和"听"，一方面，它直观地给人一种描述听觉的沟通的印象，这一情况无疑是存在的，如始祖夫妇（及那条蛇）在伊甸园内听候雅威裁判，又如该隐和雅威就个人生活商讨的折衷方案。另一方面，它意指上帝以言创世，能听懂的内容即可感世界。金口约翰也曾运用听觉与视觉的通感，例如：

> 天空无言，但目力所及发出的声音比号角更响，藉眼睛——因为它是一种更可信（πιστοτέρα）、更清晰（σαφεστέρα）的感知——而非耳朵教导我们。[5]

作为第一个受造物，此处的"天空"是受造的可感世界的提喻，"天何言哉"却

[1] John Chrysostom, *Hom. Col.* 4.2 (Field 5, 215)

[2] John Chrysostom, *Hom. Gen.* 2.2 (PG 53, 27)

[3] Robert Hill, "Akribeia: A Principle of Chrysostom's Exegesis," *Colloquium*, vol. 14, no. 1 (October 1981), pp. 32-36.

[4] John Chrysostom, *Stat.* 9.2 (PG 49, 105)

[5] John Chrysostom, *Stat.* 9.2 (PG 49, 105-106)



发出巨大的轰鸣，引文中所指涉的声音不仅包括雷鸣等一切自然现象，也意指不可得而闻的“大音”，即透过物理视觉与听觉而感受到的彰显于受造物中的雅威的权能。金口约翰之推崇视觉延续了古典心理学传统，如亚里士多德（Aristotle）在《形而上学》（*Metaphysica*）开篇所强调的，[1]以及普罗提诺（Plotinus）对灵魂的描述，“灵魂的能力或实体性在某种程度上读取了它们接近空气时铭刻在其上的印象，在这一过程中，所见的是它们的本性”[2]。然而，在教学的语境下，金口约翰并未恪守漫步派的学说，因为亚里士多德断言听觉在这一情况下比视觉更有效，尤其是在某些感官失能的情况下。[3]金口约翰也认为，聆听之可靠性虽然不及观看，却是在锻炼信德。[4]阿莫斯·怀尔德（Amos N. Wilder）提出，以色列的宗教在很大程度上不是视觉的，而是听觉的，因为没有人能够看见神并且活着；雅威在言说中被人知晓，众先知甚至也以上帝的话语称呼其行动。相比之下，列国的神祇哑口无言，他们可见的形象悄无声息。[5]听觉的价值也体现在普通民众并无阅读圣书的能力，唯有依靠聆听获知上主的特殊启示。这实际上是第二阶段的神人关系的写照，而面对面的观看是理想的第一阶段的缩影，它是雅各在毗努伊勒摔跤（创 32:22-32），也是耶稣在“登山宝训”中对清心者的祝福（太 5:8），也是保罗对末世的展望（林前 13:12）；[6]按照《创世记》，始祖夫妇违命后，二人才躲避雅威的面，感官的差别暗示关系的亲疏。

[1] Aristotle, *Metaph*. 1.1, 980a26-27 (Jaeger 1957, 1)

[2] Plotinus, *Enn*. 4.6.2 (LCL 443, 324)

[3] Aristotle, *Sens*. 1, 437a4-16 (Budé G116, 23)

[4] John Chrysostom, *Exp. Ps.* 43.2 (PG 55, 169)

[5] Amos N. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, p. 10.

[6] 这时的视觉事实上是内视觉，如金口约翰在《希伯来书布道辞》[*Hom. Heb*. 32.2 (Field 7, 357)]说，“曾经，万物都是感官的对象，是视觉（ὄψεις）和听觉的对象；现在，万物都是理解的对象，不可见（ἀόρατα）的对象”。

其次，阶段一面向所有人，阶段二面向部分人。金口约翰着重论述了限制阅读的两个条件，其一是识字能力，它既针对犹太人中的文盲，也包括非犹太人中的那些虽非文盲却不谙希伯来语之人；其二是经济能力，并非所有人皆有能力购书。[1]这两个原因也彼此关联，即无力购置书籍的穷人也无力担负教育，从根源上限制了这一群体对书籍的需求。对于那些有能力添置且读书者，也有其它的阻碍因素，如繁重的公共与家庭事务、将读经视为修道士的任务，[2]乃至懒惰、劳累、反感阅读等心理因素等，不读书的理由甚多。[3]金口约翰注意到，这些富人更看重书籍的装饰带来的感官愉悦，而非思想的深邃足以改造灵魂：

> 你们当中有谁在家的时候拿过（ἔλαβε）基督教书籍，翻阅（ἐπῆλθε）其中的内容，研读（ἠρεύνησε）经文？没有人会说他曾这样做。然而，我们会发现大多数人家中都有骰子和赌桌，却从来没有书籍，只有少数人家例外。这些人的态度和那些没有书的人相同，因为他们〔把书〕捆起来，放在箱子里；他们〔对书〕的全部兴趣只是纸张的精致与字体的优美，而非阅读。他们购书的目的不是获得帮助与获益，而是急于通过这些书籍炫耀财富和野心，他们的虚荣（κενοδοξία）如此之强。我从未听说过有谁因为知道书中的内容而自豪，却是因为拥有金字而自豪。[4]

哲罗姆（Jerome）也在致莱塔（Laeta）的书信中告诫她，与其醉心于镀金装饰、上等纸张与华丽纹饰，精准的句读（*emendata et erudita distinctio*）方

---

[1] John Chrysostom, *Stat.* 9.2 (PG 49, 106)

[2] John Chrysostom, *Laz.* 3.1 (PG 48, 992)

[3] 以法国国家图书中心（CNL）委托民调机构益普索（Ipsos）进行的 2023 年“法国人与阅读”（Les Français et la lecture）调查结果为例，在 1002 名受访者中，缺乏时间和其他休闲活动的竞争是阅读的主要障碍。在其他休闲活动中，占比最高的分别是听音乐与社交（包括线上的社交平台与朋友外出）；其它理由还包括觉得没有必要读书、不喜爱阅读、周围的人都不读书、不容易接触到书以及健康原因等，参 Etienne Mercier, Alice Tétaz and Alexandre Leray, “Les Français et la lecture Résultats 2023,” France: Centre national du livre, 2013, pp. 45-55.

[4] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 32.3 (59, 186-187)



为重中之重。[1]

金口约翰并不否认将圣书放在家中即可抵挡恶魔，此类实例也见于圣多马基督徒（Saint Thomas Christians）当中。作为一种具神圣性之物品，它如圣像一般具圣礼性功能，用于为人们祈福，尤其是牧师为病人祈祷时，偶尔也会现身于游行队伍中；信徒也会将写有经文的棕榈叶或纸张作为装饰或护身符。[2]相较而言，细致地阅读——《新约》至少不尽是晦涩难懂的——则会带来更大的益处。在金口约翰看来，这令圣书作者有别于哲学家，圣书为人类的救赎而写，异教的书却为个人的尊荣而写。[3]除了掌握阅读技能与否，进而言之，阅读技能的程度也因人而异，撒种的比喻至少表明读不懂圣书乃是常态，尽管其原因不详；否则又何须不断予以说明与阐释？倘若将生理有缺陷者——尤其是某些感觉器官的失能导致阅读或聆听不在其权能之内——也纳入考察范围，愈加凸显以文字为媒介的局限。在与神的直接交流中，或者这些官能可以被医治，即使并未被医治，也不能排除透过其它渠道实现无障碍交流的可能；《撒母耳记上》16:7、《耶利米书》17:10 等一再表明雅威观察人的内心（καρδία），即洞察人的知性与意愿，[4]无论二者处于何种状态。金口约翰认为，以文字为载体的书本设置了极高的门槛，大幅限制了读者范围，"自然之书"则完全相反，以其纤芥无遗与一目了然面向全人类：

> 斯基泰人、野蛮人、印度人、埃及人，以及所有在大地之上行走的人都将听到这个声音；因为它不是通过耳闻，而是通过目睹令我们得以理解。对于所见之物，感知是统一的，正如一种语言，不含任何差异；智愚

[1] Jerome, *Epist.* 107.12 (CSEL 55, 302, 16-18)

[2] Edmund Kee-Fook Chia, *Asian Christianity and Theology: Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation*, London and New York: Routledge, 2021, p. 132.

[3] John Chrysostom, *Laz.* 3.2-3 (PG 48, 994)

[4] David Bradshaw, "The Mind and the Heart in the Christian East and West," *Faith and Philosophy*, vol. 26, no. 5 (2009), p. 580.

> 贫富都能看到这部书；无论位于何处，望着天（ἀναβλέψαι εἰς τὸν οὐρανὸν）便可从这些奇景中获得充足的教导。先知也暗示并表明了这一事实，即造物主发出这种声音是为了让野蛮人、希腊人及全人类都能够轻松地领会，他说："无言无语，也无声音可听。"其意为：没有一个国家或民族不能理解这种声音，这是全人类都能听懂的言语。[1]

可能是受到尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）的影响，金口约翰在某些场合也称其为"创造的奇景"（τῆς κτίσεως τὴν θεωρίαν）。[2]他回应了前述之两个条件或弊端，自然之书也使用某种"语言"，所使用的却是统一的、人人皆理解的语言；自然之书向所有人无偿开放，仰望天空即在阅读。首先，根据古典哲学传统，仰望天空彰显人的个性与尊严。[3]其次，仰望自然之天在不少场合尤指仰观天体运行，正如柏拉图（Plato）在《蒂迈欧》（*Timaeus*）90a2-d7 中所表明的，通过以视觉观察的方法研究天体运行，人类的理性灵魂得到帮助，摆脱陷入身体后受到的生物需求和环境影响的干扰，使其发挥应有的功能；因为人类自身的理性与宇宙的灵魂相似，后者的智慧呈现为天体有规律的运动，代表了人类理性应努力靠近的模式。[4]亚历山大里亚的斐洛（Philo of Alexandria）补充说，观看天体的和谐将引发对其本质、起源、方法、原理等的一系列哲学式追问；[5]金口约翰在《罗马书布道辞》（*In epistulam ad Romanos*）中进一步扩展至万有的有序性（εὔτακτος），如同士兵听命于长官，在福音书的叙事传统中，对上述问题的答复意味着仰望并赞颂上主（太 14:19 及平行经文），"万事万

---

[1] John Chrysostom, *Stat.* 9.2 (PG 49, 106)

[2] Gregory of Nyssa, *Or. dom.* 4 (GNO 7/2, 48, 17); John Chrysostom, *In Isaiam* 5.5 (*S. Chr.* 304, 234), *Anna* 1.2 (PG 54, 634).

[3] Philo of Alexanderia, *Plant.* 4.17 (LCL 247, 220)

[4] Sarah Broadie, *Nature and Divinity in Plato's* Timaeus, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 23, 28-29.

[5] Philo of Alexanderia, *Opif.* 17.54 (LCL 226,40-42)



物秩序井然，以它们的优美壮观高声颂扬造物主”[1]。亚历山大里亚的斐洛对此亦不会有所异议。

再次，阶段一是直接的，阶段二是间接的。圣书出现前，上帝主动寻找人类并同他们说话，如始祖夫妇以及亚伯拉罕（创 18:22 以下）;《创世记》多次展示上帝同人类直接沟通，其它书卷也记录了摩西时代之后上帝同作为民众代表的士师与先知直接说话的案例；尽管这种直接的交流会被民众违背律法的行为暂时中止，[2]或者他并非总是及时在场，例如在埃及做苦工的以色列人难免为雅威的长时间“隐遁”感到疑惑乃至失望。圣书的出现没有改变言说-聆听的事实，包括诵经者在仪式中也听到自己所念诵的，但是，以圣书为中介，识字者须经由文字（word）与圣言（Word）相遇，文盲又须通过权威的再中介听上帝说话。圣经只是一本书，它以一种中介的、艺术化的方式向读者陈述、展示某些事件，它并非现实，而是对现实的有目的的评论。[3]它不是上帝，更不是三一的第四位。接触圣经的文字未必会带来与圣言的相遇，进而发生改变。[4]一些神秘主义者，如埃瓦格里乌斯（Evagrius Ponticus）主张与上帝直接沟通的可能性，他将祈祷定义为“努斯与神的交流（ὁμιλία）”[5]，这一受到亚历山大里亚的克莱孟（Clement of Alexandria）影响的定义断言“祈祷是与上帝直接的直观的接触、习惯性的交流而非语言或思想上的对话”。[6]然而，这种体验的可信度既

---

1 John Chrysostom, *Hom. Rom.* 3.2 (Field 1, 37-38)

2 Robert C. Hill, “St John Chrysostom as Biblical Commentator: Six Homilies on Isaiah 6,” *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 47, nos. 3-4 (2003), p. 311.

3 Raymond C. Van Leeuwen, “The Quest for the Historical Leviathan: Truth and Method in Biblical Studies,” *Journal of Theological Interpretation*, vol. 5, no. 2 (2011), p. 157.

4 J. Todd Billings, *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010, pp. 4-5.

5 Evagrius Ponticus, *Or.* 3 (PG 79, 1168)

6 Thomas Merton, *A Course in Christian Mysticism: Thirteen Sessions with the Famous Trappist Monk Thomas Merton*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017, p. 63；亚历山大里亚的克莱孟的影响参 Clement of Alexandria, *Strom.* 7.7.39 (*S. Chr.* 428, 140).

是可以质疑的也是难以验证的，也可能是不及时的；奥古斯丁是温和立场的代表，即在承认可能性的同时谨慎地判断任何宣称这种情况的案例，并且坦言自身缺乏类似的经验；[1]倘若采取一种笛卡尔式（Cartesian）确信的立场，这些想法至少要被排除在考察的范围内。金口约翰提到当时的一些修士——不仅离群索居的沙漠苦修者，也包括城市中度修道生活的人——由于上帝之恩典与自身的德行（ἐνάρετοι）而像族长般说服（δυσωπέω）上主，这个词本身并不必然指向直接的交流，甚至重点亦不在交流的过程，但是与亚伯拉罕等的类比对此有所暗示。[2]然而，无论是金口约翰的选词还是这一推论本身都表明对过程的强调并非金口约翰的重点，其主要目的是通过赞扬修士的美德规劝听众追求美德的生活。鉴于阅读与理解的脱节，如果圣书的解释权不在自身手中，还需要依靠他人的解释；如果自己拥有解释权，解释本身也离不开效果历史，尝试理解圣经即不可能无中介。

最后，阶段一是高效的，阶段二是低效的。金口约翰推崇视觉，因此认同“百闻不如一见”，圣书不像“自然之书”易于领会，巴别塔工程的失败进一步揭示了效率由于语言的多样性而急剧下降。此外，阶段一是真实对话中的听与说，并且是以最优方式与上帝交流，一种双向的行动；阅读虽然也经常被类比为对话，尤以笛卡尔的说法流传度最高，“阅读好书就像与过去几个世纪中最有修养的著书者对话，准确地说，参加一场精心组织的对话”[3]；然而，这种模拟的对话存在显著的缺陷，它既不必然得以开展，即便开展，效果也无法保证，用大卫·特雷西（David Tracy）的话说，阅读是“进行一场冒险的对话和交谈”[4]，而且

---

1 Thomas Merton, *A Course in Christian Mysticism*, pp.94-95.

2 John Chrysostom, *Hom. Gen.* 42.5 (PG 54, 392)

3 René Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, trans. Ian Maclean, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 7-8.

4 大卫·特雷西：《诠释学·宗教·希望：多元性与含混性》，冯川译，香港：汉语基督教文化研究所，1995 年，第 73 页。



不能保证每次都能成功，翁贝托·埃科（Umberto Eco）认为“至少有某个规则可以帮助我们断定什么诠释是‘不好’的诠释”[1]；退一步说，能否找到成功的判断标准乃至“成功”这一判断本身是否准确均存在争议。如果说上帝的永恒是一种永恒的当下，那么神与人的沟通即一种当下的沟通，破除了时间与空间的间距，尽管利科认为“间距化既使读者对作品的理解变得困难，又使读者对文本的阐释具有创造性”[2]，间距却是造成误解的一个很重要的原因，这是不争的事实，包括伽达默尔在内的诠释学者对间距的积极理解更像是一种发现它无法消除之后——因为人是有限的——退而求其次的接纳。

上述所有特征令金口约翰判断阶段一优于阶段二，他说：

> 上帝已经通过其所言与所为使之明了。〔诸如〕挪亚、亚伯拉罕及其子孙、约伯和摩西，他发现他们〔具有〕纯洁的想法（καθαρὰν...τὴν διάνοιαν），〔所以〕并非通过文字，而是他亲自（δι’ ἑαυτοῦ）〔对他们〕说话。在全体希伯来民堕入邪恶的最深处之后，就有了文字与法版，以及由此而来的提醒。[3]

金口约翰精心挑选了《旧约》中的四类人物，他们亲历了直接的交往，又对应《新约》时代的四类人。方舟中的挪亚被早期教父视为洗礼的预表，[4]象征约旦河中降卑的耶稣。作为救赎历史中事实上的人类始祖，他与上帝订立的彩虹之约是慈爱的见证，确保人类在任何情况下都不会再次遭受全体性死亡；在

[1] 翁贝托·埃科：《过度诠释文本》，王宇根译，斯蒂芬·柯里尼主编：《诠释与过度诠释》，上海：上海译文出版社，2023 年，第 59 页。

[2] 汪堂家：《文本、间距化与解释的可能性：对利科“文本”概念的批判性解释》，《学术界》2011 年第 10 期，第 78 页。

[3] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 13)

[4] Jean Daniélou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, trans. Wulstan Hibberd, Westminster, MD: The Newman Press, 1960, pp. 85-102.

选民彻底堕落后，上帝没有再施毁灭，而是“铸刑书”以提醒世人。

亚伯拉罕、以撒与雅各是全体希伯来民的始祖，十二支派与十二使徒遥相呼应。族长因为信仰而使后裔成为选民，使徒亦因为相同的信仰而使追随者成为新以色列民。

约伯象征最早接受基督信仰的外邦人，见证上帝的知识（γνῶσις）曾经遍及全地：

> 看哪，上帝已经向所有〔人〕差派了导师。然而，请注意，上帝的知识从起初即随处可见。看哪，约伯的朋友们也具有关于上帝的想法（ἔννοια）。谁教导他们、向他们宣布？因为我认为他生活在律法〔时代〕之前，可见，各人有理由说这本书显然是通过一种忍耐的（ὑπομονῆς）生活，首先教导并宣扬了上帝的知识。[1]

约伯是金口约翰的实践的神学认识论的模范，因为“上帝不仅通过正确的观点，而且通过卓越的生活（πολιτείας）得到赞美”[2]，此处的 πολιτεία（生活方式）亦是针对柏拉图的理想城邦而设计的天国的生活方式，从而构成神学政治论层面的回应。“忍耐的生活”取自《雅各书》5:11，研究者普遍认为，大公书信的作者受到《约伯之约书》（*Testament of Job*）等伪经影响，因为《约伯记》中的主人公并未表现忍耐的性格，乃至截然相反。[3]忍耐在古典伦理中与勇

---

[1] John Chrysostom, *Comm. Job* Prologue 2 (*S. Chr.* 346, 80, 5-12)

[2] John Chrysostom, *Ser. Gen.* 1.3 (*S. Chr*. 433, 170, 257-58)

[3] Kelsie Gayle Rodenbiker, “The Persistent Sufferer: The Exemplar of Job in the Letter of James,” *Annali di Storia dell’Esegesi*, vol. 34, no. 2 (July 2017), pp. 479-496; Françoise Mirguet, *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 120; David A. DeSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 250.



气相关，是为理想的未来而承受暂时的苦难，甚至付出生命；[1]它同时也是一种神圣美德，受到金口约翰热烈地赞扬，“她是美德的女王、正直行动的基础、避风的港湾、战争中的和平、风暴中的平静、陷阱中的安全”[2]。起初，上帝的知识是表现为自然神学的普遍启示，它们是“创造的奇景”，整个受造世界，包括其中的任何一个元素，均是圣智的载体，这些内容既然向所有人开放，便无须展现一种特殊启示；从时间上说，引文中的“起初”可以追溯到创造的起点，而金口约翰强调“律法”，只是为了澄清《约伯记》所提供的教导其实是前律法时代的、更严苛的生活方式；“律法”是犹太人的标签，因此前律法也有非犹太的企图，上帝的知识与恪守律法不能径直划上等号。面对随处可见的知识，约伯及其朋友们有同有异，二者的共性体现在他们都不是对上帝一无所知，并且这种知识不是内在的而是外在的，换言之，上帝差派的老师让他们意识到上帝的存在以及其它内容，然而，约伯所具有的“上帝的知识”又异于且优于友人们的“关于上帝的想法”。金口约翰认为，约伯的所有优点均不得诸人，“自然的理性，多么光辉”[3]，“他未尝从任何人学习”[4]，亦即无不由上帝而来，鉴于“导师”是一个复数名词，这里的导师之一就不能排除基督的参与。首先，可以认为这里的复数意指各种创造物，它们当然是复数的；如果把上帝的创造作为一个整体，这里的复数就可以考虑基督，他让约伯获得更准确的认识。

摩西被视作“五经”的作者，以及圣书的首位作者。人类的首次集体堕落招致洪水，彩虹之约让雅威不再以群体性死亡作为解决罪恶问题的手段；选民的彻底堕落导致上帝切断了与人类直接交流的管道，他未尝放弃人类，而是更换

[1] David A. DeSilva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude*, p. 237; M. Spanneut, *Geduld*, vol.9, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976, pp. 243-253.

[2] John Chrysostom, *Ep. Olymp*. 13.4d (*S. Chr*. 13[bis], 346)

[3] John Chrysostom, *Comm. Job* Prologue 4 (*S. Chr.* 346, 82, 8)

[4] John Chrysostom, *Comm. Job* Prologue 4 (*S. Chr.* 346, 82, 11-12)

了沟通方式：

> 即使当所有人都陷入邪恶（的生活），万有的创造者并未放弃人类。当他们被证明不配（ἀνάξιοι）与他交谈时，他（仍）想重拾对他们的友爱；为了招聚全人类，他给他们寄信，就像你给远方的人寄信。寄信给他们的是神，送信的是摩西。[1]

奥古斯丁也是书信隐喻的使用者之一。[2]摩西象征保罗，正如有研究者提到的，作为《新约》中最常见的体裁，书信最终成为基督教文学文化中表达神学与教牧思想的标准——这种做法延续至今，例如教宗通谕（encyclical letter）即遵循书信体——可以追溯到保罗，而不同于《旧约》中的任何一种文学形式，因为后者中没有一本书使用了书信体。[3]金口约翰以书信的隐喻概括整套圣书极有可能是受到《保罗文集》（Corpus Paulinum）启发的产物，而后者也确实是《新约》正典最早以整体形式流传的内容。

上述四类人的共性是心思纯洁，柏拉图业已将之同与神明的关系置于同一语境，无此则不可与诸神共处，亚里士多德与普罗提诺均是这一立场的继承者。[4]耶稣在“山上宝训”中提出的“清心”得以见神是更直接的资源，而他恰好诉诸视觉。耶稣之言的另一层含义是自我指涉的，即唯有“清心”之人能辨认出他的身份，例如施洗约翰（的门徒）就这一问题提问耶稣（太 11:3），以及耶稣本人就相同的问题再次提问门徒（太 16:15-17），彼得的回答则令读者推测他当时的心理状态。金口约翰在《马太福音布道辞》（*In Matthaeum*）中分别从广义

---

[1] John Chrysostom, *Hom. Gen.* 2.2 (PG 53, 28)

[2] 例如 Augustine, *en. Ps.* 73.5 (CCSL 39, 1008), 90.2.1 (CCSL 39, 1226)等。

[3] James Albert Harrill, *Paul the Apostle: His Life and Legacy in Their Roman Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 120-121.

[4] Dylan Futter, “Commentary, Authority, and the Care of the Self,” *Philosophy & Rhetoric*, vol. 49, no. 1 (2016), p. 100.



与狭义的角度描述“清心”：

> 或者是那些已经达到一切美德的人，他们自己不知道有任何邪恶；或者是那些生活在节制中（ἐν σωφροσύνῃ）的人。[1]

根据（未引用之）下文，金口约翰遵照了广义的理解。在其它场合，金口约翰也曾强调节制，如在使用“人体描写”（*effictio*）刻画美德时说：

> 如果你也要看眼睛，请注意它们被精确地刻画为秩序化而节制（κοσμιότητι καὶ σωφροσύνῃ）。所以它们也变得如此美丽，目光敏锐，甚至观看主自身。[2]

表面上看，广义与狭义的理解差距较大；然而，一方面，金口约翰提出的“秩序化而节制”可能脱胎于《高尔吉亚》508a2，有研究者指出，苏格拉底在与卡利克勒斯的对话中强调了两点，“首先，节制是包含所有德行的整全德行；其次，节制是幸福生活的前提条件”[3]，因此，在一种融贯论的语境下，清心代表一切美德，而尤其始于节制。另一方面，“自制（ἐγκράτεια）即不为激情所诱”[4]，这是从婴儿时期起就应该被着重培养的一种品质。[5]金口约翰认为，世俗生活之为一场持续的战斗要求我们时刻保持警惕，“纯洁的生活是最佳的生活（πολιτεία）。因为它是美德的根基，牢牢奠立这一基础的人将比其他人更容易成功，这样的人也不会屈服于对金钱的渴望、对荣誉的热爱、嫉妒或任何其它激情”[6]。反之，不洁的生活阻碍人类追求真理，“而要追求真理就必须洁净

[1] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 15.4 (PG 57, 227)

[2] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 47.3 (PG 58, 485)

[3] 李致远：《修辞与正义：柏拉图〈高尔吉亚〉译述》，成都：四川人民出版社，2021 年，第 461 页。

[4] John Chrysostom, *Hom. Tit.* 2.2 (Field 6, 278)

[5] Chris L. de Wet, *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland, CA: University of California Press, 2015, p. 136.

[6] John Chrysostom, *Hom. Gen.* 60.3 (PG 54, 523)

（καθαρεύειν）一切激情：因为谁想摆脱这些激情，谁也就想离开歧途，获得真理”[1]。

因此，心思纯洁之人可以同神直接交流，不能者是因为不洁的、邪恶的生活，从而不配与神交谈。根据对《创世记》3:9 的评注，所谓“不配”有其司法背景，即法官同罪犯靠中间人传话，金口约翰强调这种情况适用于重罪，暗示情节倘若并不严重，仍然可以直接沟通，案例是亚当虽然已经犯罪，神依旧无须中介，直接同他对话（即 ὡμίλει）；[2]那么，从挪亚一家出方舟开始新生活到摩西带领以色列民奔赴“应许之地”的旷野之旅，被看作罪恶不断累积的过程。金口约翰强调堕落由量变向质变的转化，而最关键的节点即西奈旷野的漂流时期。他并未说明做出此番断言的原因，一个合理的猜测是，如果将上帝授予摩西镌刻了“十诫”的法版作为圣书写作的起点，表明这是最合适的时机。上帝的取消是出于公义，而他改变沟通的方式是出于爱。理解友爱的方式有二，一是友爱本身，最著名的代表是摩西，根据《出埃及记》33:11，他“是上帝的圣徒和仆人，也是一个非常真诚与忠诚的朋友”[3]；不仅是摩西，金口约翰提出，通过道成肉身的基督，每一位信徒无不成为上帝的亲人，“不再仅仅是仆人，而是儿子与朋友”[4]。二是“仁爱”（φιλανθρωπία）的一部分，在讨论亚伯拉罕为所多玛人求情一事时，金口约翰提出，即便面对恶贯满盈的所多玛人，在相同的司法背景下，上主依旧展现了难以置信的体贴和慈爱（συγκαταβάσει καὶ φιλανθρωπίᾳ）。[5]

[1] John Chrysostom, *Hom. 1 Cor.* 8.2 (Field 2, 92)

[2] John Chrysostom, *Hom. Gen*. 17.3 (PG 53, 137); *Stat*. 7.4 (PG 49, 96); *Serm. Gen*. 1.2 (*S. Chr*. 433, 148).

[3] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 13.1 (PG 59, 86)

[4] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 14.2 (PG 59, 94)

[5] John Chrysostom, *Hom. Gen*. 42.4 (PG 54, 391)



三、《新约》的诞生：从诉诸清心到诉诸文字

金口约翰认为，《新约》原本无须以文字的形式被写定，换言之，如果可以活出良好生活——他称之为“纯洁”的生活，亦即“清心”的生活；文字的辅助其实是毫无必要的。他在《马太福音布道辞》中开宗明义地说：

> 其实，我们根本无须书面话语的帮助，而应展现纯洁（καθαρὸν）的生活，让圣灵的恩典而非书籍进入我们的灵魂，如同这些〔书〕以墨水抄写（ἐγγεγράφθαι），我们的心也应以圣灵抄写。然而，既然我们已经抛弃这一恩典，那就让我们接受次优方案吧。[1]

这和《旧约》的情况并无不同。值得注意的是，即便金口约翰视书写为次要的，他依然是以书写的隐喻描述圣灵对人类灵魂的改造。

同时，《新约》之所以被写下来，乃是出于人类的堕落，并且解释了何以《新约》的写作也经历了一段间隔期。首先，之所以再次出现“前圣书时期”，“因为上帝没有给众使徒任何书面〔材料〕，而是应许赐给〔其〕圣灵的恩典，而非文字”[2]。14 世纪，译经家约翰·威克里夫（John Wyclif）也曾表达类似的观点，即基督和许多圣徒未尝用文字写下他们的教导，而是将之铭刻于人们的心版（*in tabulis cordis*），这也是最完美的交流方式。[3]其次，上帝的创造之工面向一切人，类似的，使徒的宣讲也曾遍及寰宇，以使徒约翰为例，“一个从天上呐喊的人，发出比雷霆更响亮的声音。它已经抵达并占有整个世界，用他的呼声充满整个世界，不是通过提高嗓门，而是透过神圣的恩典说话”[4]。“雷霆”让听众始终牢记使徒又被称为“雷子”，同时，呼应了“创造的奇景”中无声的“大音”。此

---

[1] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 13)

[2] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 13-14)

[3] John Wyclif, *De Veritate Sacrae Scripturae*, vol.1, London: Wyclif Society, 1905, p. 44.

[4] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 1.1 (PG 59, 25)

外，使徒们留下了许多不成文的传统，因为通过书写的行为而拥有作家的身份并不是他们最关心之事。[1]可惜好景不长，

> 随着时间推移，一方面出于教义，另一方面出于生活和习俗（τρόπων）〔的原因〕，又需要藉文字加以提醒。我们本应过纯洁的生活，无须文字，把我们的心交托给圣灵，而不是〔借助〕书籍；现在我们失去了这一荣誉，开始需要这些。[2]

金口约翰重申清心与文字的对比，强调前者优于后者。这和《旧约》的情况也是一致的。除了上述共同点，《旧约》与《新约》的差异也很显著，尤其表现为二者最初的传递方式：

> 律法是如何在过去——何时何地——颁布的呢？在埃及人灭亡之后，在旷野，在西奈山，当时烟雾从山上升起，号角响亮，雷电交加，摩西进入幽暗。《新约》却并非如此：不是在旷野，不是在山上，不是在烟雾、黑暗、密云和暴风中；而是在一日的开始，在一所房子里，当众人济济一堂，非常安静时，一切发生了。[3]

金口约翰将《新约》的始点系于五旬节圣灵降临（徒 2:1-4），而以黑暗与光明、一人与众人、喧闹与安静等多维度的对比渲染二者之别。

金口约翰并不讳言圣书是人类堕落的产物，但是，它实际上也是一种补救的措施，轻视它则是更糟糕的情况，是陷入更大的罪恶。[4]就金口约翰及其听众而言，回忆并展望“前圣书时代”的良好生活给人以激励，沉湎于此却无济于事，唯有在当下妥善地阅读圣书并自我完善是更可取的举措。在“前圣书时

[1] John Chrysostom, *Hom. Act.* 1.1 (PG 60, 15)

[2] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 14)

[3] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 15)

[4] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 14)



期”，“创造的奇景”足以令人类获得、赞美并实践神圣知识，堕落则使这一渠道被剥夺。在论述水中生物的创造时，金口约翰使用了一个预期条件从句：

> 如果你是（ἦς）通情达理的（εὐγνώμων），将能（δυνήσῃ）从这些事物的创造中领悟到你的主的权能，及其不可言喻的仁慈。[1]

换言之，“圣书时代”的人类并不具此种美德，必须借助特殊启示自我完善，用贾玉铭的话说，“以罪入世界，天然物皆受了罪孽的摧残，人更不能藉此窥见神的真相”[2]。因此，金口约翰在许多场合以更加积极的态度评价圣书，如《使徒行传》的内容，又如圣书之为物质实体的一般功效。金口约翰注意到，很多读者对《使徒行传》不够了解，这让他倍感担忧。《使徒行传》的重要性不可小觑，因为“这本书中的一切都值得惊奇，尤其是使徒们的俯就（συγκατάβασις），〔他们〕在圣灵的引导下，准备好传布经纪的（οἰκονομίας）奥秘”[3]。不仅是书的内容，哪怕只是书籍本身，也能发挥驱魔的效力，因为“魔鬼不敢进入福音所在的房子”[4]，此处主要是就以书籍形式抄写的福音书而言。

四、金口约翰历史神学中的进步和退步

无论是《旧约》抑或《新约》，在金口约翰看来，它们的从无到有均是应对人类的堕落的补救措施。然而，二者的区别也体现出人类从《旧约》时代迈向《新约》时代所取得的进步：

> 因为对于那些无理性的（ἀλογωτέροις）、难以引导（δυσηνίοις）的人来说，需要外在的（σωματικῆς）华丽，如旷野、高山、烟雾、号角声，以

[1] John Chrysostom, *Hom. Gen.* 7.4 (PG 53, 65)

[2] 贾玉铭：《圣经要义》第 1 卷，上海：中国基督教两会，2008 年，第 2 页。

[3] John Chrysostom, *Hom. Act.* 1.1 (PG 60, 15)

[4] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 32.3 (PG 59, 187)

及其它类似之物；对于那些更加高尚，顺服，超越了肉体的感知的人而言，却无须〔这些〕。[1]

这种进步的视角也符合金口约翰对人类之为一个整体的演进史的概括：

> 假设人性如同某种持续的生命，我们的种族最初处于少年（μειρακίου）阶段；之后是青年（νεανίσκου）状态；之后则是一个老人（γήρως πρεσβύτου）。最终，当灵魂臻于完美、四肢下垂、战争告终，那时，我们被带入哲学〔的生活〕。[2]

因此，整体的人性如同具体的个人。相较于毕达哥拉斯派的影响，[3]不同阶段的标记更可能来源于希波克拉底（Hippocrates）对人的生命的七分法。[4]在其它场合，金口约翰也曾使用 παιδίον、ἀνὴρ 等。[5]人的生命被认为呈现出渐进的上升进程，有别于"斯芬克斯之谜"所呈现的先盛后衰。然而，这种总体上的乐观并不意味着从幼年到老年的历程一帆风顺，也不代表每个人都能由不成熟转向成熟。在当前语境下，金口约翰对少年期持批评态度，老年也不再是衰朽的代名词，[6]发"超老化观感"（gerotranscendence）[7]之先声。尽管古代晚期存在与

1 John Chrysostom, *Hom. Matt.* 1.1 (PG 57, 15)

2 John Chrysostom, *Hom. Col.* 4.3 (PG 62, 328) = John Chrysostom, *Homilies on Colossians*, trans. Pauline Allen, Atlanta, GA: SBL Press, 2021, p. 112.

3 Chris L. de Wet, "Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom," *Journal of Early Christian Studies*, vol. 24, no. 4 (Winter 2016), pp. 494-495.

4 Patrick Macfarlane, "Teeth in the Hippocratic Corpus," in Lesley Dean-Jones and Ralph Mark Rosen, eds., *Ancient Concepts of the Hippocratic: Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium Austin, Texas, August 2008*, Leiden and Boston: Brill, 2016, p. 280.

5 John Chrysostom, *Hom. Matt.* 81.5 (PG 58, 737-38)

6 克里斯·德维特从五个维度列举了年龄增长给罗马男性的阳刚之气带来的挑战，包括⑴易受疾病侵袭，⑵性欲减退，⑶痴呆、精神疾病和对酒精的耐受力下降，⑷体能和灵活性普遍下降以及⑸参与公共与军事事务的频度减少；参 Chris L. de Wet, "Grumpy Old Men?," pp. 497-507.

7 汉语学界对这一概念的介绍，参李洁：《西方"超老化观感"研究述评》，《西北人口》第 38 卷第 1 期，2017 年，第 57-65 页。



“少年-老年”对应的另一套表达程式，即“少女-老妪”，尤其是最后出场的“哲学”被塑造为“哲学女神”的现象并不罕见，金口约翰还是出于遵照希波克拉底的划分乃至考虑到男性听众的感受而没有使用阴性词汇。

在《马太福音布道辞》中，金口约翰详细阐述了人在不同阶段可能遭遇的不同考验。人生被比作海洋，幼年期的海表现为大量的颠簸，来源于这一阶段的无知、满足（εὐκολία）与不坚定；在其它场合，金口约翰断言《利未记》中被允准的“同态复仇”反映了处于幼年期的人类的缺陷，“因为没有什么比幼稚的（παιδικὴ）想法更渴望复仇了。这是一种非理智的激情，而这个阶段的人有很多非理性并缺乏理性思考之处，难怪孩子（παιδίον）会被愤怒所掌控”[1]。布莱克·莱耶尔（Blake Leyerle）指出，愤怒之为一种快感即来源于复仇的前景，来源于对不该遭受的痛苦采取立即而直接的报复。[2]随后，金口约翰补充说：“一切激情在孩子们的身上（ἐν τοῖς παισίν）都是掌控性的——因为他们还没有驾驭〔的能力〕——虚荣、欲望、非理性、愤怒、嫉妒；就像在孩子们身上，它们占了上风。”[3]因此，这一时期需要师长的训导以及自身的勤勉，培养理性以克服上述的不足之处。过渡到少年期的海，这一阶段的大敌是如暴风雨般猛烈的各种欲望（ἐπιθυμίας），又因为结束了学校或家庭教育而必须独自面对这些挑战。金口约翰省略了针对青年期的论述，直接对人在成年期所面对的压力予以一番简略的刻画，“治家〔之责〕压在我们身上，那时有妻子，有婚姻，有生儿育女，有管理家庭，有雪片般的忧虑。这时，贪婪和嫉妒最为严重”[4]，尽管当时的罗马社会和当今世界有很大的不同，这些内容也能引起当代读者的共鸣。金口约翰意在表明，每个阶段都有必须克服的障碍，如幼年期以好学克服

[1] John Chrysostom, *Hom. Col.* 4.4 (Field 5, 219)

[2] Blake Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom*, Oakland, CA: University of California Press, 2020, p. 25.

[3] John Chrysostom, *Hom. Col.* 4.4 (Field 5, 220)

[4] John Chrysostom, *Hom. Matt.* 81.5 (PG 58, 738)

无知，少年期与成年期以节制克服欲望和贪婪，惟其如此，才能在老年期驶入以“节制”为生活特征的哲学之港，此时的海是平静的，因为激情应当被剔除，灵魂由于迫在眉睫的死亡而被约束。[1]

在这个不断克服障碍以寻求进步的过程中，金口约翰认为，圣书的地位相当重要。如前所述，家中装饰用的圣书固然能抵挡魔鬼，却远远不够，尤其是一味贪图装帧与抄写的华丽而忽视经文的内容。这是本末倒置之举，更因为这重蹈了犹太人的覆辙：

> 赐予圣书不仅是为了让我们把它们记在书上，而是为了让我们把它们铭刻于心。事实上，拥有圣书本身就是犹太人的傲慢，因为他们的律法只写在纸上；然而从一开始，律法就不是这样赐给我们的，而是刻在我们的心版上。我这么说并不是要禁止拥有书籍，相反，我赞成这样做，也非常希望如此；我更希望我们的智识中既有书籍的文字，也有书籍的思想，这样，在获得这些著作的知识之后，我们便会被净化。[2]

尽管基督徒与犹太教徒分享了《旧约》文本，这会成为攻击基督徒抄袭乃至劣于犹太教的口实，金口约翰始终认为，只要仔细地辨析，即可发现二者截然不同；这在圣书最初的传递过程中即通过开出两条不同的道路而被显明，一条是以犹太人为代表的重视物质载体、轻视思想内涵；另一条是以基督徒为代表的重视物质载体、更重视思想内涵。所以，金口约翰鼓励信徒拥有圣书，并且阅读不辍，因为诵读经文的好处是永恒的慰藉，这很可能是得自早年的修道生活的切身感受：

> 无论是伟大的荣耀，还是权能的尊荣，抑或朋友的在场，或者任何其它的人类事物，都无法像读经那样安慰痛苦之人。何以如此？因为那些事

[1] Chris L. de Wet, “Grumpy Old Men?,” pp. 513-515.

[2] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 32.3 (PG 59, 187)



> 物都是暂时的、易逝的，它们的安慰也是易逝的，读经却是与神对话（Θεοῦ ὁμιλία）……因此，我们不要只在这两个时段内注意读经（因为单纯听讲不足以保证我们的安全），而要时时不忘。每个人回家后，如果他真的想从中得到持续而充分的帮助，就要手捧圣经，发现经文的含义。即使那棵种在溪边的树，并非只有两三个时段与水为伴，而是整日整夜。[1]

然而，普及圣经在当时并不现实；加之金口约翰认为拥有圣经不代表阅读圣经，独自阅读又不及与有能力的解释者共读，[2]因此，他希望信徒持续不断地参加礼仪活动，这是一个与他人一同参与经文实践、与经文互动的机会，不仅弥补了物质载体的欠缺，也能改造自身的思想。生活在城市中的基督徒会遭遇各种恶魔的干扰，金口约翰对此直言不讳，因为神圣教堂之外是魔鬼之城。[3]如同放置圣书的房屋可以抵御魔鬼的攻击，被净化的灵魂亦是圣灵的居所，构筑起更坚实的屏障：

> 如果魔鬼不敢进入福音所在的房子，他就更不会抓住具有这些思想的灵魂，邪灵或罪的本性也不会靠近它。因此，要使你的灵魂成圣，使你的身体成圣，让这些〔思想〕恒常记之于心，宣之于口。如果粗言秽语是污秽的，唤起邪灵，那么，灵性的阅读（ἡ πνευματικὴ ἀνάγνωσις）显然圣化〔读者〕，吸引圣灵的恩典。[4]

因此，圣书需要灵性的阅读，它是救赎的必要条件，[5]而其终极目标是整体

---

[1] John Chrysostom, *Hom. princ. Act.* 3.2 (PG 51, 90)

[2] John Chrysostom, *Hom. Gen.* 15.1 (PG 53, 119)

[3] Beatrice Victoria Ang, “Power Dynamics in the Preached Word: A Fourth Century Case Study,” in Tomas Bokedal, Ludger Jansen and Michael Borowski, eds., *Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives*, Berlin and Boston: de Gruyter, 2023, p. 189; Dayna S. Kalleres, *City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland, CA: University of California Press, 2019, pp. 57-61.

[4] John Chrysostom, *Hom. Jo.* 32.3 (PG 59, 187)

[5] John Chrysostom, *Laz.* 3.2 (PG 48, 993)

性的圣化，不仅针对灵魂，也惠及肉身。有理由相信，一旦处于这种状态，人类将无须圣书的辅助，朱子有言，“经之有解，所以通经。经既通，自无事于解，借经以通乎理耳。理得，则无俟乎经。”（《朱子语类·学五》）金口约翰也会认为基督徒有一天将无须圣书，因为模范的基督徒从未拥有它。

五、结论

回到本文开头的问题，有理由相信，金口约翰不会认同施莱尔马赫总体上的悲观论断，无论上帝是否以及在何种场合将圣书给予人类，其首要之义是一切出于他的经世，道成书本的时机是善好并完美的，如同其余的安排，否则它不会存在。然而，金口约翰并不排斥其中的若干细节，雅威曾经同伊甸园之中人类保持亲密的关系，即便这种关系由于第一亚当犯罪堕落而被削弱，它仍然在少数人中得以维系，直到彻底的堕落导致人类丧失同上帝直接对话的资格。因此，无需圣书确实可以有宗教，甚至是最好的宗教。

简言之，圣书是退步的产物，也是进步的渠道。作为退步的产物，所谓“诵先王之书，不若闻其言”（《文子·上义》）；金口约翰用以提醒听众意识到并努力以更高尚的、“纯洁”的生活方式为目标；作为进步的渠道，与其说圣书是“纪念碑”，毋宁说它是“备忘录”（Memorandum）。金口约翰的侧重点是灵性的阅读及其带来的整体性圣化。当人类在圣书的帮助下克服一切激情的干扰，洁净灵魂的污垢并在最终的世代恢复原初的神人关系与人际关系，圣书也将完成其历史使命。

参考文献

“2022 Global Scripture Access.” Dallas, TX: Wycliffe Global Alliance, September 2022. https://www.wycliffe.net/resources/statistics/.

Ang, Beatrice Victoria. “Power Dynamics in the Preached Word: A Fourth Century Case Study.” In Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives, edited by Tomas Bokedal, Ludger Jansen, and Michael



Borowski, 165–94. Ber-lin and Boston: de Gruyter, 2023. https://doi.org/10.1515/9783110768411-007.

Billings, J. Todd. The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theolog-ical Interpretation of Scripture. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

Bradshaw, David. “The Mind and the Heart in the Christian East and West.” Faith and Philosophy 26, no. 5 (2009): 576–98. https://doi.org/10.5840/faithphil200926558.

Broadie, Sarah. Nature and Divinity in Plato’s Timaeus. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. https://doi.org/10.1017/CBO9780511997815.

Campenhausen, Hans Freiherr von. Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

Chia, Edmund Kee-Fook. Asian Christianity and Theology: Inculturation, Interreli-gious Dialogue, Integral Liberation. London and New York: Routledge, 2021. https://doi.org/10.4324/9780367341619.

Daniélou, Jean. From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fa-thers. Translated by Wulstan Hibberd. Westminster, MD: The Newman Press, 1960.

Descartes, René. A Discourse on the Method of Correctly Conducting One’s Reason and Seeking Truth in the Sciences. Translated by Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DeSilva, David A. The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Chris-tianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha. Oxford: Oxford Uni-versity Press, 2012.

Fox, Robin Lane. “Literacy and Power in Early Christianity.” In Literacy and Power in the Ancient World, edited by Alan K. Bowman and Greg Woolf, 126–48. Cam-bridge: Cambridge University Press, 1994.

Futter, Dylan. “Commentary, Authority, and the Care of the Self.” Philosophy & Rhet-oric 49, no. 1 (2016): 98–116. https://doi.org/10.5325/philrhet.49.1.0098.

Harrill, James Albert. Paul the Apostle: His Life and Legacy in Their Roman Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Heine, Heinrich. Deutschland, ein Wintermärchen. Edited by Werner Bellmann. Stuttgart: Reclam, 1979.

Hill, Robert. “Akribeia: A Principle of Chrysostom’s Exegesis.” Colloquium 14, no.

1 (October 1981): 32–36.

Hill, Robert C. “St John Chrysostom as Biblical Commentator: Six Homilies on Isaiah 6.” St Vladimir’s Theological Quarterly 47, no. 3–4 (2003): 307–22.

Janowski, Bernd. “The One God of the Two Testaments: Basic Questions of a Biblical Theology.” Theology Today 57, no. 3 (October 2000): 297–324. https://doi.org/10.1177/004057360005700302.

John Chrysostom. Homilies on Colossians. Translated by Pauline Allen. Atlanta, GA: SBL Press, 2021.

Kalleres, Dayna S. City of Demons: Violence, Ritual, and Christian Power in Late An-tiquity. Oakland, CA: University of California Press, 2019.

Levenson, Jon D. “Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology.” In Judaic Perspectives on Ancient Israel, edited by Jacob Neusner, Baruch A. Levine, and Ernest S. Frerichs, 281–307. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987.

Leyerle, Blake. The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom. Christianity in Late Antiquity 10. Oakland, CA: University of California Press, 2020.

Lubac, Henri de. Exégèse médiévale: les quatre sens de l’écriture. Vol. 2/1. Paris: Aubier, 1961.

Macfarlane, Patrick. “Teeth in the Hippocratic Corpus.” In Ancient Concepts of the Hippocratic: Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium Austin, Texas, August 2008, edited by Lesley Dean-Jones and Ralph Mark Rosen, 273–91. Leiden and Boston: Brill, 2016.

Mercier, Etienne, Alice Tétaz, and Alexandre Leray. “Les Français et la lecture Résultats 2023.” France: Centre national du livre, 2013.

Merton, Thomas. A Course in Christian Mysticism: Thirteen Sessions with the Famous Trappist Monk Thomas Merton. Edited by Jon M. Sweeney. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017.

Mirguet, Françoise. An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. https://doi.org/10.1017/9781316536520.

O’Sullivan, Neil. “Manuscript Evidence for Alphabet-Switching in the Works of Cicero: Common Nouns and Adjectives.” The Classical Quarterly 68, no. 2 (December 2018): 498–516. https://doi.org/10.1017/S0009838818000472.

Rodenbiker, Kelsie Gayle. “The Persistent Sufferer: The Exemplar of Job in the Let-



ter of James." Annali di Storia dell'Esegesi 34, no. 2 (July 2017): 479–96.

Spanneut, M. "Geduld." In Reallexikon für Antike und Christendum, edited by Theodor Klauser, 9:243–94. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1976.

Stroumsa, Guy G. "Early Christianity: A Religion of the Book?" In Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World, edited by Margalit Finkelberg and Guy G. Stroumsa, 153–73. Leiden and Boston: Brill, 2003.

Van Leeuwen, Raymond C. "The Quest for the Historical Leviathan: Truth and Method in Biblical Studies." Journal of Theological Interpretation 5, no. 2 (2011): 145–57.

Wellhausen, Julius. Prolegomena to the History of Ancient Israel. New York, NY: Me-ridian Books, 1957.

Wet, Chris L. de. "Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom." Journal of Early Christian Studies 24, no. 4 (Winter 2016): 491–521. https://doi.org/10.1353/earl.2016.0041.

———. Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity. Oakland, CA: University of California Press, 2015.

Wilder, Amos N. Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Wordsworth, William. "The Tables Turned." In Lyrical Ballads: 1798 and 1802, by William Wordsworth and Samuel Taylor Coleridge, 81–82. edited by Fiona J. Stafford. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wyclif, John. De Veritate Sacrae Scripturae. Edited by Rudolf Buddenseig. Vol. 1. 3 vols. London: Wyclif Society, 1905.

W. R. Bowie，姚贤惠译：《为什么要研究圣经》，上海: 青年协会书局，1941 年。

马丁·海德格尔，王庆节译：《形而上学导论（新译本）》，北京：商务印书馆，2017 年。

贾玉铭：《圣经要义》，上海：中国基督教两会，2008 年。

斯蒂芬·柯里尼编，王宇根译：《诠释与过度诠释》，上海：上海译文出版社，2023 年。

李洁：《西方"超老化观感"研究述评》，《西北人口》第 38 卷第 1 期，2017

年，57–65 页。

李致远：《修辞与正义: 柏拉图〈高尔吉亚〉译述》，成都：四川人民出版社，2021 年。

施莱尔马赫，邓安庆译：《论宗教：对蔑视宗教的有教养者讲话》，北京: 人民出版社，2011 年。

大卫·特雷西，冯川译：《诠释学·宗教·希望：多元性与含混性》，香港: 汉语基督教文化研究所，1995 年。

汪堂家：《文本、间距化与解释的可能性：对利科"文本"概念的批判性解释》，学术界 2011 年第 10 期，74–83, 271–75 页。



Required one Moment, Redundant the Next: John Chrysostom on the Appearance of the Holy Writ

Raphael Yü-sen PENG https://orcid.org/0009-0009-3120-9484

College of Philosophy, Nankai University

Abstract: This article examines the views of the 4th century Greek Christian writer John Chrysostom on the appearance of the Holy Writ, and aims to show that John Chrys-ostom neither undervalued nor overvalued the Bible. In his view, the Bible as a product of οἰκονομία is an indispensable means of education in a particular time and space. Its emergence and applicability have been meticulously orchestrated, appearing as both the price of regression and a pathway toward progress. John Chrysostom's emphasis is on spiritual reading leading to the sanctification of the entire person. When humanity, aided by the Holy Writ, transcends all distractions of passion, purifies the soul from impurity, and restores the original relationship between God and humans, as well as interpersonal relationships, the Holy Writ will have fulfilled their historical mission.

Keywords: John Chrysostom, Old Testament, New Testament, creation, καθαρός

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0001

伊拉斯谟《对〈诗篇〉第 22 篇的三重阐释》中的寓意与基督

李浩 https://orcid.org/0009-0007-1521-4932

复旦大学哲学学院

摘要：本文考察伊拉斯谟如何通过一种新的“寓意”——有别于“四重解经”的“寓意”——来阐释《诗篇》中的基督论意义和道德意义。伊拉斯谟通过推崇“基督的哲学”，强调基督的教导对基督徒的“敬虔”的意义，从而把比喻的解经法引入对《诗篇》的寓意解释。以此为奠基，他在阐释《诗篇》第 22 篇时，将关于基督、教会和基督徒的“三重阐释”归向术语 accommodare，这一术语呈现出关于基督“俯就”和人“顺应基督”的双向性，并分别与经文的基督论和道德论有关。进而，伊拉斯谟认为寓意通过 accommodare 的双向性而同时联结了基督论和道德论，且联结点在于“基督的爱”。这种联结影响了他的二元论《圣经》解释结构：寓意成为了联结字和灵、字面意义和属灵意义、可见与不可见领域的通道。

关键字：伊拉斯谟、《诗篇》解释、寓意、accommodare、基督

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0002



作为人文主义《圣经》解释的代表人物，伊拉斯谟的《圣经》诠释学（hermeneutics）和解经学（exegesis）一直是学界关注的焦点。早在上世纪六十年代末，佩恩（John.B Payne）就指出学界关于伊拉斯谟从中世纪到现代解经学和诠释学中的"确切位置"存在争议，诸如梅辛格（K.A. Meissinger）、赫伊津哈（J. Huizinga）和阿尔德里奇（J.W. Aldridge）等学者都认为：伊拉斯谟不仅开启了现代意义上的"圣经批判"，也从一种理性的、历史的、语言学的方法来注释《圣经》。而另一方——以艾伯林（G. Ebeling）为代表——则坚持伊拉斯谟回归到了奥利金式的解经学术语和方法中，更关注经文的寓意（allegory）。[1]佩恩本人反对将伊拉斯谟简单地（甚至是错误地）归入某一阵营，他承认伊拉斯谟早期的《圣经》解释（1515 年以前）的确有浓厚的奥利金色彩，但在他的成熟阶段，伊拉斯谟"在一种不稳定的平衡中结合了哲罗姆的语文学、历史学的《圣经》解经传统，以及奥利金的柏拉图式的、灵性论（spiritualistic）的《圣经》解经传统。"[2]尽管巴内特（Mary J. Barnett）似乎对佩恩的理解并不认同，她仍认为伊拉斯谟"似乎并没有导致任何不变的或坚定的诠释学原则或任何意义的最终启示，只是进一步的阅读，进一步的语言研究，和更多的语言行动。"[3]但是，布鲁门达尔（Jan Bloemendal）的研究支持和发展了佩恩的结论：他将通过考察伊拉斯谟对《路加福音》的"释义"（*paraphrasis*），认为这一术语上同时包含了他的"解经学"和"诠释学"的内容和原则："解经学……说明文本，强调历史特性，将读者带入文本；诠释学……将文本带入读者，强调永恒性……解经学主要涉及文字，诠释学则涉及灵性。"[4]此般术语辨析帮助他得出了与佩恩相

---

[1] John B. Payne, "Toward the Hermeneutics of Erasmus." in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmianum Vol.2*, Leiden: Brill, 1969, p.16.

[2] Payne, "Toward the Hermeneutics of Erasmus," p. 49.

[3] Mary J. Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," *Renaissance Quarterly* 49, no. 3 (1996): 542–72.

[4] Jan Bloemendal, "Exegesis and Hermeneutics in Erasmus' Paraphrase on Luke," *Erasmus Studies* 36, no. 2 (2016): 148-162.

近的结论:"在伊拉斯谟处理圣经的过程中，既有哲罗姆传统下的语言学、文字学的解经学，也有奥利金和奥古斯丁传统下的诠释学，寓意和更加灵性论的阐释。"[1]

上述争论呈现出一个不可忽视的情况：伊拉斯谟的《圣经》解释具有鲜明的二元论色彩——一面是人文主义的语言学和修辞学及其应用[2]，指向《圣经》的文本原文，另一面是基督教的神学，指向《圣经》中的基督和启示。这种二元论一方面与保罗所说的"文字使人死，圣灵能使人活"[3]（林后 3:6）直接相关，另一方面则继承自柏拉图的"灵-肉"二元论。[4]如果沿着佩恩和布鲁门达尔的路线，去考察在伊拉斯谟的《圣经》解释中能够承担起勾连灵与肉、文字与圣灵之重担的角色，那么，我们的目光将自然落在他对于"基督"和"寓意"的理解。诚然，伊拉斯谟非常熟悉中世纪的"四重解经"（*quadriga*），即字面的、寓意的、道德的和神秘的意义，但他的《圣经》解释却按照二元论的方向展开——《圣经》只有字面意义[5]和属灵意义——并且"消除了在任何给定段落中找齐四种意义的

[1] Bloemendal, "Exegesis and Hermeneutics in Erasmus' Paraphrase on Luke," p. 153.

[2] 格雷（Hanna Gray）认为，人文主义的一个共同点是关注口才（雄辩术）的实际应用，尤其是它在原则上能够促使人们根据自己对这些应用所传达给他们的道德戒律的理解行事。在《圣经》解释中，解经者在解释《圣经》的时候具有一种信念：解经活动旨在推动基督徒对福音的内在领悟，这种领悟使他们在生活中把福音"活出来"。参见：Hanna H. Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," *Journal of the History of Ideas* 24, no. 4 (1963): 497–514.

[3] 如无特别说明，本文所引用的中文圣经均出自《和合本（修订版)》。另外，有关伊拉斯谟思想中保罗关于文字和圣灵的二元论，参见 John B. Payne, *Erasmus: His Theology of the Sacraments*, Richmond: John Knox Press, 1970.

[4] 关于伊拉斯谟思想中的柏拉图主义，参见 Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto: University of Toronto Press, 1994(reprinted 2017). Payne, "Toward the Hermeneutics of Erasmus," 1969. 霍夫曼特别提醒读者注意伊拉斯谟的二元论可能来自柏拉图的"分离"（χωρισμός）和"分有"（μέθεξις）原则，并贯穿伊拉斯谟的整个思想。参见：Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p.101.

[5] 伊拉斯谟还在同样的内涵上使用"历史意义"、"语法意义"、"身体的解释"、"肉体的解释"等术语。



义务。"[1]相比于围绕"基督"进行叙事的新约，伊拉斯谟把在旧约（特别是《诗篇》）中发现基督比作一个"拨开外壳，取出果仁"[2]的过程："你必须一点一滴地啃下去，直到你抵达核心，在那里你终会发现灵魂的真正营养；你们吃了，就必变作基督的形像。"[3]他甚至直言："整个旧约都是基督的预言。"[4]如何在旧约中寻找基督？在内容上，伊拉斯谟选择了《诗篇》，"在某种意义上，《诗篇》构成了旧约和新约之间的纽带"[5]；在方法上，伊拉斯谟既追随教父们（尤其是奥利金）使用寓意的方法，也格外看重比喻（道德）的方法[6]——前者能帮助读

---

[1] Michael J. Heath, "Allegory, Rhetoric and Spirituality: Erasmus's Early Psalm Commentaries", in Alexander Dalzell, Charles Fantazzi and Richard J. Schoeck eds., *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies* (International Congress of Neo-Latin Studies), New York: MRTS, 1991, p. 364.

[2] CWE 66, 35; LB V, 8D. 本文参考和使用了三个版本的"伊拉斯谟著作集"：首先是《伊拉斯谟著作全集（校勘和注释本）》（*Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*），学界通行缩写为 ASD，即 J. H. Waszink, Léon-E. Halkin, C. Reedijk and C. M. Bruehl eds., *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (*Recognita et Adnotatione Critica Instrvct a Notisqve Illvstrata*), Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969-. 其次是较早的《伊拉斯谟著作全集》（*Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*），学界通行缩写为 LB，即 Jean Leclerc ed., *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia (10 vols)*, Leiden, 1703-1706. 第三个是英译《伊拉斯谟著作全集》（*Collected Works of Erasmus*），通行缩写为 CWE，即 William Barker, Alexander Dalzell etc. eds. *Collected Works of Erasmus*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1974-. 本文将遵循学界通行缩写，依此给出卷次和页码，此后不再另做说明。

[3] CWE 63, 30; ASD V-2, 53:588.

[4] CWE 64, 381; ASD V-3, 99:157.

[5] Carolinne White, "Allegory and Rhetoric in Erasmus' Expositions on the Psalms," in Andreas Andreopoulos, Augustine Casiday and Carol Harrison, eds., *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth*, Turnhout: Brepols Publishers, 2011, p. 261.

[6] 这一点不仅在他为解释《诗篇》第一首所拟的副标题中可以清晰得见，"特别是根据比喻的（方法）"（"*iuxta tropologiam potissimum*", LB V, 171; ASD V-2, 33.），也贯穿至他人生的最后一部《圣经》解释（同时也是他的最后一部作品），《阐释〈诗篇〉第 14 首：关于帐幕或基督教会的纯洁性》——"我更愿意讨论道德意义（sensum moralem），它可能看起来不那么崇高，但在我看来更有用。"（CWE 65, 244; ASD V-2, 300: 436）

值得注意的是，伊顿（Kathy Eden）指出，伊拉斯谟所使用的"比喻"不仅仅包含了传统的"四重解经"的"道德意义"，还包含他从古典作家（特别是古罗马的作家）那里学到的拉丁修辞传统。由此，阅读和解

者在经文中找到基督，后者则能指导基督徒如何在行动和生活中具体地“效法基督”。

尽管伊拉斯谟解释《圣经》的方法论呈现出较为明显的二元论色彩，但在具体的内容上却并非总是如此。首先，伊拉斯谟关于《圣经》的“二元”意义的认识经历了一个变化过程。在早年的代表作《基督教士兵手册》（*Enchiridion militis christiani*，1503，后文将简称《手册》）中，他追随并赞扬保罗和奥利金，“忽略文字，专注神秘”，“在基督之后，是使徒保罗开辟了一些寓意的来源。奥利金紧随其后……”[1]但随着他对语文学研究的日益深入，他逐渐欣赏到“历史意义”的价值。[2]在后期的作品中，伊拉斯谟开始强调解经者应在历史意义和寓意之间寻求平衡：即先正确理解经文的历史意义，然后才能转向寓意；所以他不仅批评奥利金的寓意解经：“缺乏和谐……蔑视字面意义”；也批评犹太人“在历史意义上喋喋不休”[3]。这一态度一直延续至他生涯末年的《传道书：论讲道的技艺》（*Ecclesiastes: sive de ratione concionandi*，1535，后文均简称《传道书》）：他开始更加明确地呼吁一种“清醒的中道”（*sobria mediocritas*）[4]。其次，在这个变化过程中，伊拉斯谟并不总是严格按照“二元论”的思路去解释

释《圣经》文本的属灵意义，也同样具有修辞学的色彩。而且这种修辞学传统影响着奥古斯丁在《论基督教教义》中对解释《圣经》的方法论阐述，也同样影响着深受奥古斯丁影响的伊拉斯谟。对此可参见 Kathy Eden, “Rhetoric in the Hermeneutics of Erasmus’ Later Works,” *Erasmus Studies* 11, no.1 (1991): 88-104.

1 *Enchiridion*, CWE 66, 67, 69; LB V, 29A, 29F.

2 Payne. “Toward the Hermeneutics of Erasmus,” p. 42. 这也反映出当时基督教人文主义者对古罗马与希腊的“异教文化”的兴趣与圣经研究的结合，从而促进了有关《圣经》的语言学和语文学研究。对此可参见 Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains*, New York: Harper & Brothers, 1961, pp.70-91.

3 CWE 65, 32; LB V, 427B; ASD V-3, 184:524-185:525.

4 “那些从《圣经》中删除预表或寓意的人，以及那些在没有必要的情况下拒绝字面意义而追求寓意的人，都是不敬虔的；相反，在这些事情上应该保持清醒的中庸。”*Ecclesiastes*, CWE 68, 952; LB V 1043; ASD V-5, 240:916-919.



《圣经》。在 1530 年出版的《对〈诗篇〉第 22 篇的三重阐释》（*In psalmum 22 enarratio triplex*，后文均简称《三重阐释》）[1]中，伊拉斯谟首次、也是唯一一次使用“三重阐释”来解释经文的意义。对此，鲁梅尔（Erika Rummel）认为这一标题暗示了“三种神秘的意义”[2]；卡恩斯（Emily Kearns）也支持了这样的观点：伊拉斯谟“以一种完全不同的方式划分其余的比喻式应用……把诗中的‘我’——字面意义上的大卫——首先比作基督，然后是教会，最后是个人”[3]。但是，怀特（Carolinne White）认为伊拉斯谟的方案“涉及到历史意义、预表（typological）意义和比喻（tropological）意义的三重考察”[4]，“因为伊拉斯谟把属灵意义分成了两种，一种是预表的或预言的（prophetic），把《诗篇》解释为与基督有关，另一种是比喻的或道德的，把它应用于基督身体的肢体”[5]。

上述争议反映出：伊拉斯谟尽管仍在使用“四重解经”的术语，但他其实已经在不同的意义内涵上使用它们。这提醒我们必须重新考察以下三个问题：第一，伊拉斯谟如何通过基督来把比喻和寓意这两种在“四重解经”中被严格区分开的解经方法联系起来；第二，伊拉斯谟在阐释《诗篇》22 篇时的“三重阐释”如何解释基督？第三，当基督成为解释《诗篇》的唯一核心时，比喻与寓意的结合如何改变“寓意”的内涵，进而影响伊拉斯谟的《圣经》解释的二元论结构？

一、如何为寓意与比喻的联系奠基：“基督的哲学”

鲁梅尔认为伊拉斯谟对于经文的比喻意义的偏好源于他对“基督的哲学”

---

1 伊拉斯谟的《诗篇》编号依据的是“武加大译本”，在《和合本（修订版）》中为第 23 首。

2 Erika Rummel, “The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam.” in Magne Sæbo ed., *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, vol.2,* Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 2008, p.226.

3 CWE 64, 121.

4 White, “Allegory and Rhetoric”, p. 258.

5 White, “Allegory and Rhetoric”, p. 265.

（*philosophia Christi*）的倡导，而这种哲学关注的是“将圣经的戒律（precepts）应用于个人的行为举止”[1]。同样地，怀特也认为当伊拉斯谟在解释《诗篇》而谈到“基督的哲学”时，这样意味着他将注意力集中在基督论和寓意的比喻意义上。[2]但实际上，这一术语在一开始并非为其解释旧约或《诗篇》服务，相反，按照阿尔德里奇的观点，它是为了解释新约（特别是福音书）而奠基。[3]从术语起源来看，它首次在《手册》出现——这早于伊拉斯谟的任何一份《圣经》解释——并在 1516 年的《鹿特丹的伊拉斯谟写给敬虔读者的“安慰”》（*Erasmi Roterodami paraclesis ad lectorem pium*，下文均简称《安慰》）中被进一步讨论。[4]在其中，伊拉斯谟明确指出了“基督的哲学”的来源：“我认为——如果我没有错，我觉得我是正确的——那纯洁且真实的基督的哲学，没有比福音书和使徒书信具有更丰富的来源了。”[5]而在《手册》中，伊拉斯谟阐述了他对于基督的理解：“万不可将基督看做一个空洞的字眼，而要认为他代表着爱（*caritatem*）、单纯、忍耐、纯洁，总之，就是他所教导的一切。”[6]在伊拉斯谟看来，基督“所教导的一切”不是由教义所规定的刻板传统，而是由福音书和使徒书信所见证的上述具体“理念”——爱、单纯、忍耐、纯洁——基督徒应当在其行为中将这些理念当做准则加以遵行：所以，他认为一个真正的基督徒是“*adorandus ille Christianae philosophiae princeps*”（他要以作基督教哲学的领袖

---

1 Rummel, “The Textual and Hermeneutic”, p. 226.

2 White, “Allegory and Rhetoric”, p. 272.

3 “伊拉斯谟所描绘的基督的哲学，作为新约的信息，是伊拉斯谟认为宗教应该有的哲学，它以基督为中心，但通往中心的道路有很多……从某种意义上说，所有这些道路都是回退的；要回退到福音书中的简单的基督。”参见：John W. Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Richmond: John Knox Press, 1966, p. 40.

4 这篇文章的标题在不同的版本中有差异，部分版本的标题中直接带有“基督的哲学”（*philosophia Christi*）、“福音的哲学”（*philosophia evangelica*）或“基督教哲学”（*Christianae philosophiae*）。对此可参考 Ann Dalzell 在其英译本中的具体说明和罗列，见 CWE 41, 404, n.2.

5 CWE 41, 415; LB V, 142C.

6 CWE 66, 61; LB V, 25B.



为荣）[1]。

此时，当伊拉斯谟明确了“基督的哲学”的来源是福音书和使徒书信，而“基督的哲学”的目的是引导基督徒在生活中实践出基督的“理念”，那么“基督的哲学”的内涵也随之清晰：“除了恢复自然（这自然在受造时就是完整且健全的），基督的哲学（他自己称之为一场‘重生’）还会是什么呢？因此，虽然没有人比基督更完整、更有效地教导这一哲学，但人们可以在《伦理学》的书卷中找到许多与他的教义一致的说法。”[2]在这一点上，人文主义者伊拉斯谟和以路德、加尔文为代表的宗教改革者们拉开了鲜明的距离：伊拉斯谟不仅对“异教”的哲学表现出了极大的开放性和包容性，更重要的在于，他关注的是基督的自然，而非基督的启示。由此，尽管伊拉斯谟强调了基督作为“教师”，但基督教导的不是“基督的神学”而是“基督的哲学”。阿尔德里奇指出，神学必须包括基督的作为，但哲学可以集中在基督的理念和实现这些理念的工作上。[3]这意味着在基督的救赎工作中，人因为“自然”的力量而无需彻底地、绝对地依赖基督——人有能力按照福音书和使徒书信中所阐述的原则去生活，并且在基督的教导下把那些“理念”实践出来。这种对于人之能力的乐观与信任，充分体现出其“基督教人文主义”（Christian Humanism）的基本精神：既不贬低自然也不贬低恩典，而是确保两者都得到应有的对待。[4]

那么，通过“基督的哲学”将这些“理念”实践出来，对伊拉斯谟而言意味着什么？“敬虔”（*pietas*）。它不仅能为基督徒的行动提供最基本的道德性判断标准

[1] *Epicureus*, LB I, 888C. 转引自 Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p.41.

[2] LB V, 141F. 英译本为：“人们可以在异教的书籍中找到许多与他的教义一致的说法。”(“one may find many statements in the books of the pagans that agree with his doctrine.” 参见 CWE 41, 415.

[3] Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, p.41.

[4] Brendan Bradshaw, “The Christian Humanism of Erasmus,” *The Journal of Theological Studies* 33, no. 2 (1982): 411-447.

——敬虔的行动一定是具有道德的——也是基督徒的正确“道路”（*via*）。而且，正是因为“基督的哲学”向所有人开放，所以它是一种心灵的运动（*affectus*）、一种生活方式，而非“三段论”或辩论术，并能引导人成为敬虔之人（*pium*）。[1] 在《通向真神学之捷径的系统和方法》（*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*，1518，下文简称《真神学方法》）中，伊拉斯谟将“基督的哲学”、“敬虔”和解释《圣经》（探究神的计划的秘密）联系起来：“在存在这类差异的地方展开哲学思考（*philosophari*），带着敬虔的好奇心（*pia curiositate*）去探究神圣计划的秘密，是恰当的。”[2]进而，神学家在解释《圣经》方面的任务也被锚定：“当下，神学家的主要目标是智慧地解释那些神圣的文字（*divinas litteras*），说明信（*fide*）而不是毫无意义的问题，严肃而有效地谈论敬虔，让人流泪，让我们的灵魂为天上的事物而燃烧。”[3]在《三重阐释》中，伊拉斯谟在处理“义路”（诗 23：3[4]）时，他不仅直言“我们的义就是基督”[5]，而且指出真正走在“义路”上的人，不是凭借某种特定的生活方式，而是“敬虔的灵魂”（*animi pietas*）。[6]

综合上述考察，对伊拉斯谟而言，解释《圣经》的积极作用就是阐明“基督的哲学”。[7]由此，他必须重视以何种恰当的方法才能“严肃而有效地”在解释《诗篇》时阐明基督。 在《对〈诗篇〉第 2 篇的注释》（*Commentarius in psalmum 2*，1522）中，伊拉斯谟直言：“在许多《诗篇》中，主题是双重的：历史的，

---

[1] “不可否认的是，我们把基督特别希望所有人都能得到的东西限制在少数人身上。基督的哲学更真实地位于心灵的运动而非三段论中。它是一种生活方式，而不是一种论辩形式……没有人不能成为基督徒，没有人不能成为敬虔的人……” CWE 41, 415; LB V, 141E.

[2] CWE 41, 555; LB V, 93E.

[3] CWE 41, 555; LB V, 83F-84A.

[4] 根据《和合本（修订版）》给出。

[5] CWE 64, 191; ASD V-2, 376: 592.

[6] CWE 64, 192; ASD V-2, 376: 598-599.

[7] Heath, “Allegory, Rhetoric and Spirituality”, p. 369.



它如同作为建筑物之构成基础的地基；还有寓意的，或被称为奥秘的，在历史事件的外衣下，隐藏了——或更确切地说——揭示了福音的故事、关于真正敬虔的教导（*doctrinam verae pietatis*）、或永恒幸福的形象。**几乎没有一段经文不能采用比喻的方式**（*qui non possit ad tropologiam accommodari*）。”[1]在这段话中，伊拉斯谟不仅明确说明了他解释《圣经》所使用的二元论结构，还强调了隐藏在经文历史意义之下的寓意所包含的三个元素：福音、敬虔、永福，最后表明这些被隐藏的寓意可以“采用比喻的方式”来解释。换言之，原本在“四重解经”中彼此区分的比喻和寓意，此时被伊拉斯谟联系在了一起：“比喻”是解释经文的寓意的方法，并且可以无条件地适用于任何一段经文。

为何伊拉斯谟要“采用比喻的方式”来解释经文的寓意？**首先，**此时的伊拉斯谟已不再像早年那样追随奥利金的解经方法，强调寓意之于字面或历史意义在解经方面的重要性[2]，而是把历史意义视为寓意的基础，从而通过新约的信息——即使徒在福音书和书信中所见证的内容：福音、敬虔和永福——将《诗篇》视为“对基督的预言”（*vaticinari de CHRISTO*）[3]。**其次，**伊拉斯谟所推崇的“基督的哲学”就是要为基督徒的行动提供道德规范，这是基督的直接教导、并通过《圣经》的文字直接向人呈现、且最终指向“敬虔”。在《三重阐释》中，伊拉斯谟先是进一步说明了寓意和敬虔的关系：“嘲笑这些神圣文字的寓意是不敬虔的（*impietas*）……”[4]紧接着表明敬虔能够为经文的寓意解释提供更多空间：“只要这些意义（*sensus*）没有过分或不敬虔的地方，犯错误也不会有危险。”[5]借此，

---

1 CWE 63, 78; ASD V-2, 102: 187-190.

2 “但这种历史意义（*sensus historicus*）并没有对寓意做什么；相反，它确保了神秘知识的光芒——如同被镜子照到般——在我们的脑海中更加明亮和清晰。” CWE 63, 78; ASD V-2, 102: 197-199.

3 “现在让我们来看看，在这首诗之下，是否也有历史的意义，可以作为寓意的基础；使徒保罗和路加在使徒行传中的证据证实了《诗篇》都是对基督的预言。”CWE 63, 79; ASD V-2, 102: 209-211.

4 CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 69-70.

5 CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 70-71.

伊拉斯谟承认在《诗篇》中展开寓意解经会面临困难："我知道，以一种放弃身体的解释的方式，让当前的经文顺应基督（*Christum accommodare*）是相当困难的，但无论如何，在主的恩惠下，我将尝试这样做。"[1]显然，这里的"身体的解释"就是经文的历史或字面意义，而伊拉斯谟似乎在暗示这种离开经文的历史意义而面临的困难，在某种程度上就是会让经文的意义陷入"过分寓意化"的危险，这表明伊拉斯谟对于使用寓意来解释《诗篇》仍保持谨慎。**最后**，伊拉斯谟试图让《诗篇》的寓意"顺应基督"，这不仅表明了寓意在内容上是基督论的，还要求经文的寓意应该指向"基督的哲学"的内容；而"敬虔"则意味着经文的意义需要指向基督徒的个人行动，这在内容上是道德论或伦理学的，并要求"基督的哲学"被真实地实践出来。此时，"采用比喻的方式"来解释经文的寓意，就意味着经文中有关基督论的内容（即"基督的哲学"）将转换为指导基督徒具体行动的道德规范。进言之，伊拉斯谟把经文里能够"顺应基督"的内容呈现给基督徒，就是要强调基督必须作为基督徒的榜样和效法对象——因为基督的教义与他所教导的生活方式无法分割，并且这种教导必须在基督徒的行动中被实践。同时，"基督教人文主义"让伊拉斯谟确信：这种实践指向的是人的能力（自然）的合理发展，并将基督教传统中的灵性（spiritual）层面和智性（intellectual）层面进行充分的结合。[2]

因此，对伊拉斯谟而言，如果寓意的解释就是让经文的意义"顺应基督"，那么，"采用比喻的方式"来解释寓意，就是让基督徒的行动"顺应基督的哲学"。进言之，如果一段经文的确能够产生某种基督论的寓意（即"顺应基督"），那么这种寓意的解释就总是包含一个明确的基督教伦理。当他把寓意与比喻联系在一起时，情况就如霍夫曼所说："比喻就扮演了仆人的角色，要么在寓意之前作为它的先驱者，或者在寓意之后作为它的随从。在寓意之前，文本的伦理意义

[1] CWE 64, 127; ASD V-2, 331: 71-73.

[2] Bradshaw, "The Christian Humanism of Erasmus", p.426.



是为基督徒的生活做准备。在寓意之后，比喻将基督的教义应用到基督徒的生活中。"[1]

二、寓意的"三重阐释"如何讲述基督及其真理："顺应/俯就"

在《三重阐释》中，伊拉斯谟在快速说明了历史意义之后——"这首诗在标题上被归于大卫自己……不少关于大卫王的历史事实（*historiae veritas*）得到记载"[2]——很快就表明了自己对这首诗的阐释将集中于经文的寓意："如果我们愿意的话，我们可以忽略历史方面，特别是因为标题没有明确表明这首诗的字面意义所可能指出的主题，我们就可以试着解释寓意……"[3]随后，伊拉斯谟却说："当脱离历史或语法意义时，神秘的经文（*scripturam mysticam*）就可以用四种方式解释。它们可以最合宜地适用于作为教会元首的基督，或应用于他的神秘身体——教会，或同时适用于两者，或分别适用于每一个。当整段预言（*prophetiae*）同等地适用于元首和身体时，它分别处理二者；当这段预言的一部分适用于基督，但不适用于他的身体，而另一部分又适用于身体，却不能合宜地谈及元首时，它把两者放在一起处理。"[4]从类型学的角度而言，伊拉斯谟的分类并不是根据方法，而是根据内容展开。但是，伊拉斯谟并没有说明这种类型学的根据，Kearns 认为他只是将传统"四重解经"中的数字应用到一个新的划分中。[5]从对象来看，这四种解释的对象其实只有基督和教会，不过，伊拉斯谟区分了"教会"这个词的两种内涵："有时，这个词意味着所有自称基督之名的人的集合……在其他情况下，'教会'是指唯一被爱的新娘……这个词有时指的是在天上胜利的会众，有时指的是这里的会众，他们是分开的，身体的在地上，

[1] Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 131.
[2] CWE 64, 125; ASD V-2, 329: 8, 11-12.
[3] CWE 64, 126; ASD V-2, 330: 28-32.
[4] CWE 64, 126-127; ASD V-2, 330: 43-51.
[5] CWE 64, 127, n.14.

但属灵的在天上……有时，圣经中的一段话可能会同时提到这两个主体。”[1]这里很容易让阅读这部释经著作的人产生误会：仿佛伊拉斯谟在说，“三重阐释”的内容就是基督、地上的教会和天上的教会。但是，伊拉斯谟其实已经在他的行文中给出了明确的说明：第一，指向基督，“让当前的经文顺应基督”……“到此，你们就有了这首诗能顺应基督的位格（*Christi personam accommodatam*）的全部范围。”[2]第二，指向教会，“我们要以类似的简洁方式将这首诗应用于基督的身体——教会。”[3]第三，指向基督徒个人，“我现在要简单地解释一下道德意义……你们每个人要想，这首诗只与自己有关；你们每个人都要自问，自己是不是基督的羊，是不是不仅能用舌头，还能用心灵唱这首诗。”[4]在内容方面，“三重阐释”都围绕基督展开：伊拉斯谟把“青草地”解释为基督的教会[5]，而基督作为牧羊人，牧养着青草地上的羊，即基督徒。从原则来看，伊拉斯谟提醒到：“在阐述寓意时的确给予了一定的自由，但这些阐述不应与《圣经》冲突。”[6]如何做到这一点？他在一开始就给出了回答：“顺应基督”。而“顺应”

[1] CWE 64, 127; ASD V-2, 330: 52-61.

[2] CWE 64, 131; ASD V-2, 334: 156.

[3] CWE 64, 131; ASD V-2, 334: 166-167.

[4] CWE 64, 171; ASD V-2, 362: 116, 120-122.

[5] CWE 64, 128; ASD V-2, 332: 88.

[6] CWE 64, 141; ASD V-2, 342:430-432



（*accommodare*）[1]正是伊拉斯谟的诠释学思想中最重要的概念之一。[2]

在伊拉斯谟看来，“*accommodare*”包含了一个双向的过程。首先是神或基督的“俯就”。正如他在《手册》中所说：“神的灵有他自己独特的语言和修辞（*figuras*），你必须通过仔细观察来学习。神的智慧用婴儿语对我们说话，就像一位慈爱的母亲使话语能俯就于（*accommodat*）我们的婴儿状态……它降格到你的卑微，而你必升至它的崇高。”[3]神的智慧通过“俯就”，让自己的语言降卑为人类语言所书写的《圣经》，从而能够为人的智性和灵性水平所接受，具体的俯就方式就是运用寓意[4]。正如伊拉斯谟在《真神学方法》中所言：“基督使用了寓意，保罗用寓意的方式解释了旧约的一些段落。”[5]换言之，寓意本身就是基督在《圣经》的语言中向人俯就的重要方式，这同时意味着俯就能弥合《圣经》的作者和接受者之间的巨大鸿沟，也能让较高者主动地与较低者建立联系，但仍然保持较高者自身的权威性。问题在于，俯就的有效性根据在哪？真理——因为基督就是真理本身。伊拉斯谟在《三重阐释》中呼吁：“让我们向

---

[1] 在不同的语境和对象中，拉丁语 *accommodare* 或 *accommodatio*（英：accommodation）的翻译有细微差别：这个词在神学上特指神的一项原则，即神虽然在他的本性中是不可知和不可接近的，但他以一种人可以理解和回应的方式与人沟通。贝宁指出，这个词表明“神的启示被调节，以适应人类在不同的历史时期的不同的智性水平和灵性水平”。（参见 Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, New York: State University of New York Press, 1993, p. xiv）中文常译作“俯就”。而在《圣经》诠释学和解经学方面，这个词被用来说明：（1）尽管《圣经》的原始语言是希伯来文和希腊文，但 *accommodatio* 表明神为人的翻译提供保障，以此能够尽可能顺应神在原始语言中所发布的信息。（2）把某一段经文、某一个字词的意义运用于其他的语境或段落，以此表达不同的意义。中文常译为“顺应”、“调适”。本文将依据写作语境来灵活使用该术语的不同汉译。关于中译出处，参见：卢龙光主编，基督教圣经与神学词典，北京：宗教文化出版社，2003：“accommodation”词条，第 10 页。辅仁神学著作编译会，神学辞典（增修版），台北：光启文化事业，2012：“本地化”词条，第 208、210 页。

[2] Rummel, “The Textual and Hermeneutic”, p. 270. Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 106.

[3] CWE 66, 35; LB V, 8F.

[4] Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 107.

[5] CWE 41, 673; LB V, 126B-C.

我们最慈爱的牧者祈祷，他能**屈尊引导**我们解释这些话的意义，使我们的灵魂能够理解它们的神秘真理，从而得到滋养和更新。”[1]显然，这里的“最慈爱的牧者”就是基督，而在基督的俯就下所获得的“这些话的意义”不是字面的、历史的或语法的意义，而是属灵的意义，即寓意。并且，只有先通过基督的俯就而获得关于经文的寓意之后，人才能进一步发现和理解寓意背后的神秘真理。而且，对伊拉斯谟而言，理解真理还不是基督徒的最终目标，因为寓意还给予了基督徒一个道德的或伦理的目标：走向真理和善本身。“他把我们从虚无的阴影中引开，使我们走向无比美丽的真理本身，也就是说，走向至善（*summum bonum*），而这善正是我们的牧者。”[2]在此，如前文已经探讨过的那样，伊拉斯谟在此也表明了寓意必须包含着一种基督教的伦理或道德：关于真理的寓意指向的是关于至善的道德要求，而基督本身就是真理和至善。由此，通过自上而下的“俯就”所获得的寓意揭示出了“顺应基督”的道德要求，并呈现出一条自下而上的道路：人要先“理解真理”，进而“走向真理”、“走向至善”，即走向基督本身。

故此，*accommodare* 的双向性就得以明确：它不仅意味着基督向下“俯就”人，也意味着人向上“顺应”基督。同时，这种双向性也表明：寓意不仅是“神的智慧”在《圣经》的语言中通过俯就来揭示真理（基督）的方式，也是人为了达成“顺应”基督而且去解释《圣经》文本并理解其中的信息的方法。正如伊拉斯谟在《三重阐释》中解释经文第二节时所说：“在这里，他用信心和恩典喂养他们；在那里，他用他的**临在**（*praesentia*）喂养他们。在这里，他用圣灵的誓言更新他们；在那里，他要用永远的荣耀赐给他们凉爽和清醒。”[3]换言之，当《诗篇》中的基督不仅仅是一种“象征”，而是“临在”时，这种“临在”指向的其实

[1] CWE 64, 143; ASD V-2, 343:480.

[2] CWE 64, 151; ASD V-2, 348:654-656.

[3] CWE 64, 142; ASD V-2, 342:439-441.



是基督的“道成肉身”。由于“道成肉身”本就是神对人的语言的“俯就”，所以《圣经》自身的“寓意性”也起源于基督在“道成肉身”中的俯就。[1]通过这种“俯就”，人便能够通过“寓意的解经方法”，在《圣经》的文本中把基督的“临在”揭示出来：即通过寓意让经文的意义“顺应基督”。由此，基督通过道成肉身向人的语言俯就，与人通过解释经文的寓意来顺应基督，共同确认了 *accommodare* 的双向性。[2]

人如何在经文的寓意中“顺应”基督呢？根据前文的分析，对伊拉斯谟而言，这种“顺应”不仅仅是解经的、让经文的意义指向基督，它还是伦理学的，对人的行为提出要求——因为“敬虔”为解读经文的寓意提供了一种基本的道德要求，即让某种寓意的解释符合基督的教导。在此，伊拉斯谟对人的理解就变得格外重要。在《三重阐释》中，伊拉斯谟将人分为两类，第一是教会，“因爱而联合为一，通过同一位圣灵，它就像一个人一样说话。因为合而为一比单独为一更伟大……所有被同一的基督的灵所赋予生命和指引的人，在某种意义上成了一个人。”[3]因此，作为“人的集合”的教会，顺应基督的方式就是与基督合一。首先，针对地上的教会而言，因为做君王的基督“在真理中治理他的教会”[4]，对此，伊拉斯谟告诫那些在教会中的神职人员：“当他们扮演基督的角色时……他们应该效仿最伟大的牧羊人的榜样，尽可能地吸引所有人到教会的牧场上……要在敬虔的行为上作榜样……”[5]而且，越是高级的神职人员，就“越应该接近至高牧人的形像”。[6]这样才能保证人在教会中得以真正地被联合起来，“心思相同，意念相同，

---

[1] 参见 Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 113.

[2] Hoffmann 认为，这种双向性表明“寓意解经是一种与《圣经》语言的寓意本质相对应的方法”。参见 Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 127.

[3] CWE 64, 131; ASD V-2, 334:168-170, 172-173.

[4] CWE 64, 180; ASD V-2, 368:333.

[5] CWE 64, 181; ASD V-2, 369:358-363.

[6] CWE 64, 182; ASD V-2, 370:380.

同住一处”[1]，最终实现“头和身体也构成一个个体……那么结果就是一种不可言喻的合一……”[2]其次，针对属灵的教会，即“基督的新娘”而言，伊拉斯谟将与基督合一指向了“永福”：“基督是他的教会的光……基督的新娘穿过了这些恐惧，她走在义路上，快步走向永恒的幸福”[3]；“这足以激发基督的新娘，并使她相信，在这里，她对她的丈夫没有别的要求，除了与他更紧密地结合，永远生活在主的殿里。”[4]第二则是个体的基督徒。对此，伊拉斯谟认为，顺应基督首先意味着“认识我们的牧人耶稣，并让自己被他牧养”[5]，而且他将这一点视为“得救的第一要求”；接下来便是“跟随基督的脚步，走在义路上”[6]——这要求人进入教会、罪得赦免、阅读圣经、更新灵性、增加信和爱，最终获得永恒的幸福。[7]另外，伊拉斯谟也强调个人实现“顺应基督”依赖于教会，因为“在教会之外，没有真正的平安，没有真正的安息，没有心灵的宁静”[8]。进言之，个人与教会在“顺应基督”上应当统一，而在其中发挥重要作用的是教会中的圣礼[9]：“每一个基督徒都应该在基督的牧场里行事为人，使他一天比一天成长，一天比一天刚强。教会里有许多圣礼，有些是开启人的道路，有些是带领人走得更远，有些是成全人。”[10]

综上，伊拉斯谟通过术语 *accommodare* 的双向性——基督俯就人与人顺应

---

[1] CWE 64, 164; ASD V-2, 358:975.

[2] CWE 64, 162; ASD V-2, 340:911.

[3] CWE 64, 155; ASD V-2, 351:739-741.

[4] CWE 64, 172; ASD V-2, 362:111-113.

[5] CWE 64, 198; ASD V-2, 380:764-765.

[6] CWE 64, 196; ASD V-2, 379:701.

[7] CWE 64, 198-199. ASD V-2, 381:765-773.

[8] CWE 64, 179; ASD V-2 368:316.

[9] J. K. McConica 指出，由于伊拉斯谟将教会视为一个有内部秩序的共同体，因此，与基督合一是这个共同体的主要和基本特征，而这只有通过圣礼才能达成。参见 J. K. McConica, “Erasmus and the Grammar of Consent”, in J. Coppens ed., *Scrinium Erasmianum Vol. 2*, Leiden: Brill, 1969, p.84.

[10] CWE 64, 183; ASD V-2, 370:400-402.



基督——来呈现基督及其真理，而寓意的“三重阐释”则在内容上提供了具体的支撑：首先，基督自己就是真理与至善，这是隐藏在《诗篇》文字下的寓意本身，它表达的是神的智慧，与人的语言不同。其次，基督在《诗篇》中俯就自己，让真理和至善能够通过人的语言向人呈现，在这个过程中，寓意也同样向人的语言展开。最后，人通过走向基督，即走向真理和至善本身来“顺应基督”，此时，人通过寓意来阅读、理解和解释《诗篇》，并在这个过程中发现教会和个体所面对的道德要求。此时，对伊拉斯谟而言，寓意似乎成为了“俯就/顺应”的工具。而借助这一工具，一方面，神的智慧用寓意来隐藏真理，从而保持了真理的神秘性；另一方面，寓意表明神希望阅读《圣经》的人通过寓意来寻找隐藏的属灵意义；但同时，《旧约》文本的特殊性使得寻找与基督相关的意义变得困难，读者需要为此付出更多的努力。[1]所以，《诗篇》中关于基督的真理因为寓意的缘故而“既封闭又开放”。[2]不过，伊拉斯谟在《三重阐释》的最后暗示了与寓意相连的“俯就/顺应”将在何时消失：“直到他完全属于圣灵，除了神以外什么都不爱……渴望与主更紧密的结合，渴望与他面对面的不断享受。”[3]也就是说，当基督徒在天上的教会中与基督的灵真正联合时，连接较高者和较低者的“俯就/顺应”将随之消失，与此同时，人似乎也不需要再寻找“顺应基督的位格”，因为伊拉斯谟直言：“他是站在主耶稣的位格里的。”[4]

三、走向“爱”的寓意如何影响伊拉斯谟的二元论结构

如上文所述，*accommodare* 的双向性已经表明无论是“俯就”还是“顺应”都围绕基督展开。值得注意的是，在《三重阐释》中，伊拉斯谟在首次谈及“顺应基督的位格”后，便迅速转向了基督的神性和人性：“我认为，只要你记得，基

[1] White, “Allegory and Rhetoric.” p. 267.

[2] Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p.119.

[3] CWE 64, 199; ASD V-2, 381:777, 382:790.

[4] CWE 64, 199; ASD V-2, 381:782.

督作为人所表现出来的一切，都是出于神的善意，也就是圣经中有时所说的‘怜悯’，它就不包含不敬虔。再次，归于他的神性的所有本质（*essentiam*）都来自于父，不是凭着他的赐礼（*dono*），而是凭着他的本性（*natura*），所以完整的权柄（*autoritas*）属于父。”[1]这一论述不仅表明基督的人性出于父的“怜悯”，且他的神性都要归向父；而且也说明了父在神性中向人性“俯就”的结果就是基督：“基督是现实的两个维度——人和神——汇聚和相交的焦点”[2]；“基督在人与神之间架起一座桥梁”[3]。因此，基督不仅是 *accommodare* 的双向性中俯就的起点和顺应的终点，而且他自身就是“俯就/顺应”：他一方面是神的话语在道成肉身中的俯就，另一方面是基督徒行动和效法的榜样，引导基督徒顺应主、“投靠主”、“与主联合”[4]。此时，俯就提供了基督论的内容，而顺应则呈现了道德论的内容。因此，这不仅意味着 *accommodare* 的双向性把基督论和道德论联系了起来，还意味着：当寓意成为“俯就/顺应”的工具时，寓意不仅要将基督从《圣经》（特别是《诗篇》）中“提取出来”（*exegesis*，ἐξήγησις），还要将基督的教导（即“基督的哲学”）呈现给基督徒。故此，正如 White 所指出的，在伊拉斯谟的《诗篇》解释中，寓意同时具有基督论和道德论两个方面，二者并非彼此独立，而是合在一起。[5]

通过前文的分析，当寓意需要“采用比喻的方法”去解释，并在 *accommodare* 的双向性中为人呈现时，伊拉斯谟如何在关于基督的寓意中，特别是在《诗篇》中，把基督论和道德论结合起来？在《三重阐释》中，他给出的回答是“爱”。第一，爱呈现于教会与基督的关系中：教会是唯一被爱（*unice*

[1] CWE 64, 131; ASD V-2, 334:156-161, 164-165.

[2] Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 125.

[3] White, “Allegory and Rhetoric.” p. 273.

[4] CWE 64, 178; ASD V-2, 367:278.

[5] White, “Allegory and Rhetoric.” p. 273.



dilectam）的新娘[1]。值得注意的是，伊拉斯谟在这里说的是："倘若现在是处在你们所意求的爱（*charitas*）中，我们要以类似的简洁方式将这首诗应用于基督的身体——教会。"[2]换言之：只有在"爱"中，经文的寓意才能够恰当的适用于基督的身体；同时，基督与教会之间——头与身体的关系——是因"爱"而结合。第二，教会"因爱而联合为一"（*charitate conglutinatur in unum*），所以才能通过同一位圣灵说话。[3]对此，伊拉斯谟补充道："凡领受了基督之灵的人……他们的心灵已被爱的火焰所感动，不再受世俗的感染，而只被带到天国——爱的源头。"[4]此时，对伊拉斯谟而言，爱不仅能真实地将教会内的众人"粘合"（*conglutinare*）起来，还推动每个人通过基督之灵走向天国。谁能发挥这样的"爱"的作用呢？毫无疑问是基督："他的灵把'爱'吹进（*afflavit*）我[的身体]……他将我置于教会的合一中。"[5]第三，就作为个体的人或基督徒而言："**我们只在基督里爱**"[6]。伊拉斯谟认为，这种"爱"不是属于人的灵魂、并且会因私欲而转向肉体（*caro*）的"感情"（*affectus*）[7]，而是与信、望一样，都是来自基督的礼物（*donum*）："首先，他默示了信的礼物（*inspirauit donum fidei*），使我们确知那些我们看不见的事。他又加上了望的礼物（*addidit donum spei*），藉此，我们满怀信心地等候神所应许我们的一切成就。最后，他还倾注了爱的礼物（*infuditdonum charitatis*），它使一切变得甜美，无论多么严酷。"[8]可见，爱同时塑造了教会与基督、教会中的个体彼此、个人与基督的三重关系。但同时，

[1] CWE 64, 127; ASD V-2, 330:56-57.

[2] CWE 64, 131; ASD V-2, 334:166-167.

[3] CWE 64, 131; ASD V-2, 334:168.

[4] CWE 64, 141; ASD V-2, 334:409-412.

[5] CWE 64, 179; ASD V-2, 368:311-313.

[6] CWE 64, 189; ASD V-2, 374:544.

[7] 伊拉斯谟追随了保罗关于人的"三分法"：灵、魂、体。他将 *affectus* 归于中间的灵魂部分，并认为它既能凭借基督的爱而上升到灵性的层面，也能因为违背神的诫命而堕落至肉体的水平。参见 CWE 64, 189; ASD V-2, 374:545-546.

[8] CWE 64, 145; ASD V-2, 344:510-513.

伊拉斯谟也在实践层面谈论“爱”的重要性：“如果我们已经开始通过爱的行为来实践我们所得到的……爱的特殊功能是不伤害任何人，对所有人都有益。”[1]换言之，伊拉斯谟坚持从基督论和道德论谈论爱；而关于爱的道德论考察，又会通过寓意对基督真理的解释而回到基督论。正如他在《真神学方法》中所言：“基督不断地灌输给我们两样东西是——信和爱。信使我们不再信靠自己，而是完全信靠神；爱促使我们对所有人行善。”[2]换言之，爱从基督而来，又通过寓意回到基督那里；爱能让 *accommodare* 的双向性得到充分发挥，从而实现人与神的最终和好。

通过上述分析可以发现，伊拉斯谟在解释《诗篇》文本的寓意时，首先处理的是经文的基督论意义，在此之后才处理经文的道德意义。而道德意义本身要把读者的注意力带回到基督身上，将基督作为行动和生活的榜样。对此 White 非常正确且清晰地指出：“这两种意义还结合在一个事实中，即只有通过在爱的行为中模仿基督，基督徒才能获得道德上的纯洁性，这将使他对《圣经》及其关于神性本质的隐藏意义有越来越清晰的理解。”[3]的确，伊拉斯谟强调经文的寓意应当被“比喻地”解释，就是要让基督徒通过有关“敬虔”的教导来关注自己的生活和行动。因为基督已经通过寓意将自身俯就于《圣经》的文本，所以人必须在理解《圣经》的事情上努力“顺应基督”，回到基督的教导（“基督的哲学”）中。伊拉斯谟试图让基督徒明白：真正的、永恒的、唯一的幸福在于对基督的完全“顺应”。这种“顺应”只能通过结合了基督论和道德论的寓意才能阐明人与基督真正关系：人应该进入教会、并在教会中与基督合一，而在其中能够起到“粘合”作用的，是作为礼物而被给予的“爱”。正如托伦斯（Thomas F. Torrance）所指出的，伊拉斯谟在处理《圣经》的文本时一直坚持一项原则：

[1] CWE 64, 184; ASD V-2, 372:455-456.

[2] LB V, 105E.

[3] White, “Allegory and Rhetoric”, p. 274.



“如果我们要聆听基督的教导，让他在我们与他以及与他人的一切关系中始终占据中心位置，我们就必须以基督的爱的准则和模式来管理我们的生活。”[1]

综上，伊拉斯谟关于《诗篇》的寓意和基督的诠释学讨论，总是呈现出一个鲜明的特点：他一方面以彼此对立的二元论为讨论的起点，另一方面又尝试在这个二元论中搭建起一个通道或桥梁。在伊拉斯谟的解释中，《诗篇》自身就包含着保罗式的字与灵之分，并表现为经文的文字/历史/语法与经文背后的“神秘真理”之间的对立。换言之，他构建起一种柏拉图式的、关于《圣经》的可见领域与不可见领域的二分，而在其中起到联结作用的，正是寓意。对此，霍夫曼的观点极具代表性：他的二元论有两个层次，第一，通过“对立（*contraria*）”来强调二元论；第二，通过“相似（*similitudo*）”来表达对立双方的兼容性。这就要求他必须在对立中引入一个“第三比较者（*tertium comparationis*）”，从而起到中介与调解作用。[2]这一分析精准指出了伊拉斯谟在其解释《诗篇》时的诠释学意图：他致力于让寓意成为《诗篇》解释中的“第三比较者”，从而发挥中介和调解的力量。这承袭了《诗篇》在基督教解经学（Biblical exegesis）传统中的重要位置：作为“大卫的诗”，它是基督的“预表”（type）。进而，伊拉斯谟在诠释学意义上所引入的“第三比较者”，本就具有强烈的神学“前理解”（preunderstanding）：基督是神人之间的“中保”，而“道成肉身”就是神的话语向人的语言展开“俯就”的确证，这一证据通过《圣经》被证实。显然，伊拉斯谟的寓意一方面继承了古代教父已降的基督论解经学传统——让经文的意义“顺应基督”；但另一方面，他将比喻或道德论引入寓意，就是为了保证基督论的寓意解释能够真实地影响基督徒，从而让基督的教导真正地

[1] Thomas F. Torrance, “The Hermeneutics of Erasmus” in Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong eds., *Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr.*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, p. 58.

[2] Hoffmann, *Rhetoric and Theology*, p. 114-115.

能够指引基督徒的行动与生活，这是其“基督教人文主义”的原则和精神。进而，伊拉斯谟的“寓意”在诠释学上所拥有的调解作用，只能通过 *accommodare* 的双向性才能发挥出来，而 *accommodare* 的双向性又分别呈现出经文的基督论意义和道德论意义，这两重意义最终共同指向了来自基督的、作为“礼物”的“爱”。

所以，当我们站在诠释学的视角，从伊拉斯谟的二元论出发会发现：他的寓意可以被视为一种对《圣经》文本的“基督论-道德论”解释，它是一种专注于在《圣经》的字和灵、字面意义和属灵意义、可见与不可见领域之间进行解释和调解的“中间区域”。同时，伊拉斯谟对于寓意的重要信念也浮现出来：寓意不可超越《圣经》。在《真神学方法》中，他说：“如果主题需要，只要我们自己不创造任何额外的东西，在神圣的文字（*sacris litteris*）中所发现的叙事就足以顺应寓意（*allegoriam accommodare*）。”[1]在《三重阐释》中，他再次声明了相似的观点：“[我们]拥有了一些阐述寓意的自由，但这些阐述不应该与《圣经》冲突”。[2]换言之，伊拉斯谟并不想将寓意及其阐释推进至完全神秘的、不可见的领域，因为“基督的哲学”并不来自这一领域。故此，寓意一定要同时包含基督论的和道德论的解释：在揭示被掩藏在《圣经》文本之下的真理时，既要阐释文本的道德含义，也要阐释文本的基督论含义；前者为基督徒的行动提供广泛的指南，后者则为这些指南锚定根据。显然，伊拉斯谟通过将比喻的解经方法及其道德意义引入寓意，就是为了更加准确地为寓意的使用范围划定界限，进而避免将《圣经》过度寓意化。因此，尽管伊拉斯谟在解释《诗篇》时总以经典的二元论为起点和背景，但他关心的仍然是作为“中间区域”的寓意和基督。

[1] CWE 41, 674; LB V, 126C. 这样的表述甚至带有几分“奥卡姆主义”的色彩。

[2] CWE 64, 141; ASD V-2, 342:430-432.



结语

显然，伊拉斯谟的"寓意"之所以能与奥利金以及"四重解经"的"寓意"有所区分，核心原因在于他改变了这一术语的内涵：把对于经文的道德解释纳入寓意，这意味着任何涉及基督论的"寓意"都必须成为基督徒的生活和行动的道德指南。在《三重阐释》这份文本中，"三重"只是在内容上为"三"——基督、教会、个人——但其内涵在实质上是基督论和道德论，在方法上是寓意和比喻的结合：显然，这仍带有显明的二元论色彩。有趣的是，基于对《圣经》的二元论认识，伊拉斯谟没有在《圣经》的"字"和"灵"之间发展出一套类似于"四重解经"的、系统的"三重阐释"。不过，同时以基督论和道德论为基础的"寓意"，不仅强化了比喻（道德）意义的重要性，也能部分避免过度寓意化的潜在危险。在他的"寓意"中，伊拉斯谟试图向每一个阅读《圣经》的人说明：（1）"基督的哲学"是基础的教导；（2）"基督的爱"是双向的 *accommodare*（俯就与顺应）的动力。对他而言，上述两点的结合构建起一条从《圣经》的文字（以及历史与语法）走向基督的真理的最佳通道；同时，他也试图在其中展现出其"基督教人文主义"对人之"自然"的信任和关怀。显然，伊拉斯谟的寓意致力于在无法回避的二元论中找到一条连接通道，而 *accommodare* 的双向性正要为此服务：它让基督的俯就和人的顺应得以相互通达，且后者与前者具有同等的重要性。此时，伊拉斯谟的《圣经》诠释学的关键信念得以呈现：坚持一种"清醒的中道"（*sobria mediocritas*）。也正是因为坚持这种"中道"，伊拉斯谟没有像路德那样把人的智性和灵性水平推向堕落后的彻底败坏；相反，他依然坚持人有能力通过"寓意"所搭建的桥梁，即能把基督视为教师，领受并学习他的教导，还能把基督视作生活和行动中应效法的道德榜样。进言之，尽管伊拉斯谟在《三重阐释》中并未忽略基督的救赎工作，但他更倾向于通过"寓意"为《圣经》的读者呈现出基督的具体教导和示范，而不是某种贯穿《圣经》的"救赎史"——这也成为了人文主义者和宗教改教者在解释《圣经》、特别是旧约或《诗篇》时的根本差异。

参考书目

Aldridge, John W. The Hermeneutic of Erasmus, Richmond: John Knox Press, 1966.

Barker, William and Alexander Dalzell etc. eds. Collected Works of Erasmus, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1974-.

Barnett, Mary Jane. "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," Renaissance Quarterly 49, no. 3 (1996): 542–72.

Benin, Stephen D. The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought, New York: State University of New York Press. 1993.

Bloemendal, Jan. "Exegesis and Hermeneutics in Erasmus' Paraphrase on Luke," Erasmus Studies 36, no. 2 (2016): 148-162.

Bradshaw, Brendan. "The Christian Humanism of Erasmus," The Journal of Theological Studies 33, no. 2 (1982): 411-447.

Eden, Kathy. "Rhetoric in the Hermeneutics of Erasmus' Later Works," in Erasmus Studies 11, no. 1 (1991): 88-104.

Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," Journal of the History of Ideas 24, no. 4 (1963): 497–514.

Heath, M. J. "Allegory, Rhetoric and Spirituality: Erasmus's Early Psalm Commentaries." in Alexander Dalzell, Charles Fantazzi and Richard J. Schoeck eds., Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis: Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies (International Congress of Neo-Latin Studies), New York: MRTS, 1991, pp. 363-371.

Hoffmann, Manfred. Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus, Toronto: University of Toronto Press, 1994(reprinted 2017).

Kristeller, Paul Oskar. Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains, New York: Harper & Brothers, 1961.

Leclerc, Jean ed., Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia (10 vols), Leiden, 1703-1706.

McConica, J. K. "Erasmus and the Grammar of Consent." in J. Coppens ed., Scrinium Erasmianum Vol.2, Leiden: Brill, 1969, pp. 77–99.

Payne, John B. "Toward the Hermeneutics of Erasmus." in J. Coppens ed., Scrinium Erasmianum Vol.2, Leiden: Brill, 1969, pp.14-49.

Payne, John B. Erasmus: His Theology of the Sacraments, Richmond, VA: John Knox



Press, 1970.

Rummel, Erika. "The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam." in Magne Sæbo ed., Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, Vol.2, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 2008, pp. 215-230.

Torrance, Thomas F. "The Hermeneutics of Erasmus" in Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong eds., Probing the Reformed tradition: historical studies in honor of Edward A. Dowey, Jr., Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989, pp. 48-79.

Waszink, J. H., Léon-E. Halkin, C. Reedijk and C. M. Bruehl eds., Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami (Recognita et Adnotatione Critica Instrvct a Notisqve Illvstrata), Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1969-.

White, Carolinne. "Allegory and Rhetoric in Erasmus' Expositions on the Psalms." in Andreas Andreopoulos, Augustine Casiday and Carol Harrison eds., Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honour of Andrew Louth, Turnhout: Brepols Publishers, 2011, pp. 257-276.

Allegory and Christ in Erasmus's A Threefold Exposition of Psalm 22

Hao LI https://orcid.org/0009-0007-1521-4932

School of Philosophy, Fudan University

Abstract: This paper examines how Erasmus develops a new form of "allegory" - distinct from the traditional Quadriga - to explicate both the Christological and moral significance in the Psalms. Through his advocacy of Philosophia Christi, Erasmus emphasizes the significance of Christ's teachings for Christian pietas and thereby introduces figurative exegesis into the allegorical interpretation of the Psalms. Building upon this foundation, in his interpretation of Psalm 22, he aligns the "threefold exposition" concerning Christ, the Church, and Christians with the term accommodare. This term exhibits a bidirectional nature, encompassing both Christ's "accommodation" and humanity's "conformity to Christ", which correspond respectively to the text's Christological and moral interpretations. Furthermore, Erasmus argues that allegory simultaneously connects Christology and moral theology through this bidirectional nature of accommodare, with "Christ's love" serving as the pivotal point of connection. This interconnection influenced his dualistic Biblical hermeneutical structure: allegory becomes the conduit linking the letter and the spirit, literal and spiritual senses, and the visible and invisible realms.

Keywords： Erasmus, Psalm interpretation, allegory, accommodare, Christ

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0002



走火入魔的第三期历史耶稣探索

王学晟 https://orcid.org/0000-0003-0725-9149

中原大学宗教研究所

摘要：两百多年来，历史耶稣的研究经历了五个不同的时期，现在新约研究领域占主流的范式为第三期历史耶稣探索。第三期探索者把历史耶稣放在第一世纪犹太教的背景中，认为耶稣是具有强烈末世论思想的先知，是第一世纪“最具犹太性的”犹太人。本文研究认为，第三期探索者过度强调了耶稣的“犹太性”，使之成为一种不能触碰的“政治正确”，这妨碍了学术研究的客观性。在耶稣的“犹太性”得到肯定的同时，耶稣的特殊性也是不容否定的，耶稣不同于法利赛人、爱色尼人或同时代其他任何宗派的人，否则难以解释福音书中记载的特殊现象，也不能解释基督教的诞生和发展。

关键词：历史耶稣、第三期探索者、犹太性、独特性

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0003

第三期历史耶稣探索（the Third Quest of the Historical Jesus），无论是从桑德斯（E. P. Sanders）发表《保罗与巴勒斯坦犹太教》算起，还是以赖特（N. T. Wright）界定“第三期探索”这个术语算起，都已有 40 多年的历史。[1] 第三期探索并没有统一的方法论，学者之间的观点差异也很大。如果一定要找出第三期探索的标志性特征，那么有两点可能是学界的共识：第一，几乎所有第三期探索的学者都认为耶稣是具有强烈末世论思想的先知；第二，将历史耶稣放在第一世纪犹太教的背景中。将耶稣放在犹太教的背景中本来没有多大问题，但是，经过这么多年的研究发展，第三期探索逐渐形成了一种风潮，即高举耶稣的“犹太性”（Jewishness），而且高举耶稣的“犹太性”几乎成为一种不可触碰的“政治正确”。本文将分析这股风潮的形成及其问题，并且提出一个与“犹太性”稍有不同的耶稣形象。

在接下来的讨论中，本文将以第三期历史耶稣探索的研究者们的作品和观点作为主要分析对象。然而，“第三期探索”并非孤立无前的现象；相反，这些研究者们无疑受到了其他人的思想启发和学术影响。因此，我们的讨论不仅会探究那些对他们产生影响的学术脉络，也会考察那些与第三期探索者持有类似观点的学者，即使这些学者可能不严格属于“第三期探索者”的范畴。

一、历史耶稣探索的发展

在学术界，对历史耶稣的探索通常被划分为五个不同的时期（或范式），它们分别是：旧探索时期、无探索时期、新探索时期、第三期探索，以及隶属于耶稣研究会（Jesus Seminar）的相关研究。[2]

[1] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM, 1977; 第三期历史耶稣探索这个概念是赖特在 1988 年提出的，参 Stephen Neill and N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 1988 (1st edn., Neill, 1964), p. 379.

[2] 大体上如此分类，但是划分为“五个不同的时期”也不够准确，因为第三期探索与耶稣研究会的探索差不



旧探索（the Old Quest）以1778年赖马鲁斯（Hermann S. Reimarus）的残篇被发表出来为起始点。[1] 赖马鲁斯认为耶稣视自己为政治的弥赛亚，试图要建立地上的王国。耶稣也因此被逮捕、审判、钉死在十字架上。[2] 其后较为著名的作品有施特劳斯（David F. Strauss）的《耶稣传》和勒南的《耶稣传》先后出版，以理性主义的方法探索历史的耶稣。[3] 赖德（William Wrede）的《弥赛亚的秘密》也颇有影响。他研究认为，马可福音的神学主题是弥赛亚的秘密。[4] 史怀哲（Albert Schweitzer）对以往的历史耶稣探索很不以为然，他于1906年发表《历史耶稣的探索》，批评了第一期探索中的众多学者。他认为，在他之前的那些学者受理性主义、自然神论的影响，他们所采用的方法和观点都有问题；他们也没有认真考虑耶稣的犹太性、耶稣的末世论思想以及犹太背景。那些学者只是按照自己的理解去建构耶稣的形象，实际上把耶稣形象弄得一塌糊涂。[5]

从1906年到1953这一段时期被一些学者称之为"无探索时期"（No Quest）。

多开始于同一个时期。学者的分类各不相同，参 James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, pp. 68–97; Gerd Theissen, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, ed. Annette Merz, Minneapolis: Fortress, 1998, pp. 2–13。中文简介参王学晟，〈与时俱进的历史耶稣研究〉，载周歌珊、叶汉浩主编，《追寻圣道：黄根春六十寿辰纪念论文集》，新北：台湾基督教文艺，2019，第167–197页。

[1] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Minneapolis: Fortress, 2001, pp. 13–26.

[2] Hermann S. Reimarus, "The Goal of Jesus and His Disciples", in *Fragments*, Hermann S. Reimarus, ed. Charles H. Talbert; trans. Ralph S. Fraser, Philadelphia: Fortress, 1970, pp. 76–103.

[3] David F. Strauss, *The Life of Jesus, Critically Examined*, ed. and trans. Marian Evans from the 4th German (原著 *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen: C. F. Osiander, 1835–1836), New York, C. Blanchard, 1860. St. Clair Shores, MI: Scholarly, 1970; Ernest Renan, *The Life of Jesus* New York: Modern Library, 1927，原著 *Vie de Jésus*, 1863.

[4] William Wrede, *The Messianic Secret,* Cambridge: J. Clarke, 1971，原著 Georg Friedrich Eduard William Wrede, *Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

[5] Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, ed. John Bowden, Minneapolis: Fortress, 2001。原著 *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte Der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1906。

所谓"无探索"具有误导性，在一定程度上是德国中心论的产物，主要是因为这个时期德国学者的研究稀少。[1] 实际上，同时期有不少学者仍然在潜心研究历史耶稣，如英国的伯顿（Ernest De Witt Burton）、散黛（William Sanday）、格洛弗（Terrot R. Glover）、司各特（Ernst Findlay Scott）、希德拉姆（Arthur C. Headlam）、曼森（Thomas W. Manson），法国的的拉冈热（Marie-Joseph Lagrange)、布朗（François-Marie Braun)、罗普斯（H. Daniel-Rops)以及北美的凯斯（Shirley Jackson Case）、罗伯森（Archibald Thomas Robertson)、古斯丕（Edgar Johnson Goodspeed)等人。[2]

1953 年凯瑟曼（Ernst Käsemann）的〈历史耶稣问题〉一文的发表，标志着第二期探索（新探索）的开始。[3] "新探索"的学者还有邦卡姆（Günther Bornkamm）、罗宾逊（James M. Robinson）等人，他们有信心建构一个清晰的历史耶稣形象。[4] 总体上，他们的耶稣是一个"不同于犹太教和早期基督教的耶稣"。[5]

1980 年代中期，北美的一些学者如冯克（Robert W. Funk）、克罗桑（John D. Crossan）等人成立"耶稣研究会"（Jesus Seminar），其主要目标是研究历史耶稣。这一群人常常被归入错误的类别，其实，他们不同于二期探索，也不属于第三期历史耶稣探索的圈子。这些学者在材料运用和方法论上都相当

---

[1] 这个时期的德国也有一些相关作品出版，如 Hermann Freiherr von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 2nd edn, 1909; Adolf Schlatter, *Die Geschichte des Christus*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1921; Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Güttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935; Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich: Zwingli-Verlag, 1947; Martin Dibelius, *Jesus*, Berlin: W. de Gruyter, 1939.

[2] 参王学晟，〈与时俱进的历史耶稣研究〉，第 176–178 页。

[3] Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus", in *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, ed. Craig A. Evans, London: Routledge, 2004, 1:133–158.

[4] Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York: Harper, 1960; James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London: SCM, 1959.

[5] Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, London: SCM, 1964, p. 37.



偏颇，其研究结论不太受主流学界接受也在情理之中。[1]

除了前述四种研究范式之外，尚存在一种具有显著影响力的范式，即本文拟重点考察的第三期历史耶稣探索。

二、第三期历史耶稣探索的特点

第三期探索吸引了一大批新约学界的翘楚，他们的方法、观点各有不同，要总结这些学者的共同特点，实在是一件困难的事情。因此，本文也只是挑选一些大多数人公认的观点并加以总结。第三期探索的第一个特点就是"回到福音书"，以福音书为本，因为其中还有很多信息有待挖掘。[2] 这里所说的福音书是指四部正典福音书，尤其是共观福音（the Synoptic Gospels）。历史耶稣在他自己的那个时代影响力相对有限，所留下的历史资料并不多。罗马史学家塔西佗（Publius Cornelius Tacitus）曾经提到耶稣被处死以及早期基督教的发展壮大情况。[3] 与塔西佗的说法相似，犹太史学家约瑟夫（Flavius Josephus）在他的《犹太战争》中说耶稣是"一个取得了惊人业绩的人，也是乐意接受真理的人的老师。他赢得了许多犹太人和希腊人……当彼拉多听了我们当中地位最高的人对他的指控之后，判决钉他十字架……"。[4] 在《犹太古史》中，约瑟夫提到"雅各是被称为基督的耶稣的兄弟。"[5]小普林尼（Gaius Plinius Caecilius Secundus）、卢奇安（Lucian of Samosata）以及后几个世纪编纂的《巴比伦塔木德》（b. Sanhedrin 43a）都一鳞半爪地提及历史耶稣，但是信息量太小，对建构历史的

---

1 关于稣研究会的介绍和评论，参王学晟，〈耶稣研究会及其历史耶稣研究述评〉，梁工、程小娟主编，《圣经文学研究》15 辑（2018），第 285–317 页。

2 James Carleton Paget, "Quests for the Historical Jesus", in *The Cambridge Companion to Jesus*, ed. Markus Bockmuehl, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 147.

3 Tacitus, *Annals* XV:44:3.

4 Flavius Josephus, *Jewish Antiques*, 18:63–64.

5 Flavius Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 20:200.

形象几乎没有任何帮助。第三期探索提出"回到福音书"的其中一个关切点，就是回应同一个时期的"耶稣研究会"成员在材料运用上轻视福音书的材料，反而重视《多马福音》《埃格顿福音》（the Egerton Gospel）和《彼得福音》等典外文献，认为这些材料更为原始，更为可靠。[1] 第三期探索认定福音书能提供更多信息，有待我们进一步研究。这个宣称实际上是对布特曼（Rudolf K. Bultmann）的反拨。布特曼悲观地认为，早期基督教的材料是片段性的，甚至是传说性的，在没有其他材料的情况下，我们对耶稣的生平和他的个性特征几乎是一无所知。[2] 而桑德斯则信心满满地认为，我们对耶稣所说的话以及耶稣要达成的目标有很大程度的掌握。[3] 一些学者，如费兹迈尔（Joseph A. Fitzmyer）和桑德斯列出了一些关于历史耶稣"无可争议的事实"，如耶稣被彼拉多钉死在十字架上；木匠出身的耶稣是一位拉比和先知，宣告天国近了，末世即将来临，且行了很多神迹；他批评当时的宗教当局和宗教规条；他是边缘弱势群体的朋友；他的门徒所组成的社群谨记他的教导，并且相信他已经复活了。[4] 有些学者列举出更多相似的条目，查尔斯沃思（James H. Charlesworth）甚至列出了二十条之多。[5] 这些关于耶稣的"公认事实"其实都来自于正典福音书。

第三期探索的第二个特点，就是早期基督教与历史耶稣的联系非常密切。[6]

---

[1] Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan, 1993, pp. 103–128；克罗桑持小众的观点，认为《多马福音》成书于公元 30–60 年代，参 John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperCollins, 1991, pp. 427–428.

[2] Rudolf K. Bultmann, *Jesus and the Word*, London: Scribner, 1958, p. 14.

[3] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1985, p. 2.

[4] Joseph A. Fitzmyer, *A Christological Catechism*: *A New Testament Answers*, New York: Paulist, 1982, pp. 16, 23; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 11.

[5] David L. Edwards, *The Real Jesus*, London: Fount, 1992; James H. Charlesworth and Walter P. Weaver eds., *Images of Jesus Today*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994, pp. 5–7.

[6] James Carleton Paget, "Quests for the Historical Jesus", in *The Cambridge Companion to Jesus*, ed. Markus Bockmuehl, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001, p. 147.



这句话对于基督徒来说是一句莫名其妙的话，耶稣与基督教的联系当然密切，没有耶稣基督就没有基督教的诞生和发展。然而，这句话在这个时期也是有所指，是针对第二期探索提出的一个真确性鉴别标准——“双重不相似标准”（the criterion of double dissimilarity）而说的。双重不相似标准认为，福音书中所记载的耶稣言论如果与当时犹太教以及早期基督教都不相似的话，那应该是真确的耶稣传统。[1] 双重不相似的典型例子是耶稣所说的“让死人去埋葬他们的死人”（太 8:22）。后来有论者对此提出质疑，说这项标准会推导出一个“独特的、真空中的耶稣”。[2] 历史耶稣可能说过一些“双重不相似”的话，但是这并不妨碍他与早期基督教群体的密切联系。有论者指出，基督教的诞生与基督论的诞生密不可分……从耶稣复活到保罗书信的面世，基督论并没有什么变化。[3] 耶稣向門徒展现了他就是弥赛亚，在复活事件之前、之后门徒也都如此相信。[4] 与此相似，赫塔多（Larry W. Hurtado）在分析早期基督教正典和典外文献之后得出结论说，早期基督教信仰群体的理念和实践都与耶稣紧密相关。信徒坚信耶稣基督的神性地位，并因此敬拜他。[5] 基督教信仰的产生、教会的发展都来自于耶稣。邓雅各（James D. G. Dunn）也认为，耶稣传统是一种活的传统，应该从信仰的角度来理解和欣赏它。他提倡一种新的历史耶稣研究方法，试图在历史批判和信仰传统之间找到平衡。他坚持认为耶稣最初的传道就激发了门徒的信仰，所以“信仰的基督”并非对“历史的耶稣”的曲解。他反对仅从文字层面理解福音书

---

[1] Edward Schillebeeckx, *Jesus: an Experiment in Christology*, New York: Seabury, 1979, p. 92; Ernst Käsemann, “The Problem of the Historical Jesus”, in idem ed., *Essays on New Testament Themes*, SBT 41,, London: SCM, 1964, pp. 36–37.

[2] Edward Schillebeeckx, *Jesus: an Experiment in Christology*, p. 94.

[3] Paul Barnett, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years (After Jesus Vol. 1)*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005, p. 8.

[4] Barnett, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years*, p. 6.

[5] Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, pp. 649–450.

传统，而是建议重视耶稣传统的口传时期，认为口传传统可以被分析和理解。另一方面，他还建议寻找一个具有特色但仍然是犹太人的耶稣，而不是一个与环境完全不同的独特耶稣。所以，他提倡一种新的历史耶稣研究方法，试图在历史批判和信仰传统之间找到平衡。[1]

对于第三期探索者而言，将耶稣放在第一世纪犹太教的背景中也是他们的基本共识。不仅如此，他们还要探索一个"犹太性"的耶稣。所谓耶稣时代的犹太教背景应该包括以下诸多因素：当时罗马人统治着巴勒斯坦地区；法利赛人主导着彼时彼地的宗教观念；天启主义者盼望宇宙巨变；奋锐党（匕首党）人谋划起义，盼望大卫之子弥赛亚的到来。[2] 在耶稣时代，社会政治、经济危机日益加剧。小地主因为制度不公义而失去土地；农民因为双重税收而负债累累；底层人民流离失所。在这种情况下社会经济基础结构逐渐衰落，甚至被瓦解。[3]

第一世纪犹太教背景似乎还可以讨论，学者之间总有一些共识，但是"犹太性"的耶稣，就很复杂了。犹太性似乎是相对于非犹太性而说的。从学界的现有阵营来看，非犹太性的耶稣应该是指耶稣研究会研究出来的历史耶稣形象。耶稣研究会的大多数学者认定第一世纪的巴勒斯坦地区希腊化的程度很深。耶稣

---

[1] James D. G. Dunn, "Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way", in Tom Holmén and Stanley E. Porter eds., *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 vols, Leiden: Brill, 2010, 1:183–205；中文版参邓雅各著，王学晟译，〈回忆耶稣：历史耶稣探索的问题分析〉，《圣经文学研究》第 3 辑（2009），第 1–26 页。邓雅各的研究在中文学界的影响也可参见他在香港中文大学神学院的讲座，后被编译成书，参见邓雅各著，周建文译，《耶稣新观：寻索历史耶稣的盲点》，香港：香港中文大学崇基学院神学院，2007。邓雅各的研究是突破性的，挑战了施特劳斯（David Friedrich Strauss）以来"历史的耶稣"和"信仰的基督"的划分，参 David Friedrich Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's Life of Jesus*, Philadelphia: Fortress, 1977, 原著 *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865。

[2] E. P. Sanders, "Jesus in Historical Context", *Theology Today* 50, no. 3 (1993), pp. 429–430.

[3] Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco: Harper and Row, 1987, pp. 232–237; Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, New York: Continuum, 1994, pp. 67–80.



的家乡加利利是希腊文化的缩影。[1] 在快速都市化以及希腊文化的全方位冲击之下，[2] 耶稣不但会说希腊语，也熟悉希腊犬儒主义哲学家（Cynic Philosophers）的那一套思想。他的言行与犬儒主义哲学家非常相似，或者他本身就是一个犬儒主义哲学家。[3]

犬儒主义哲学家应该划归为"希腊性"的范畴，而不是"犹太性"。"犹太性"的耶稣应该具有天启思想，是一个犹太教的先知。所谓耶稣的天启思想，意思是说，耶稣与当时的很多犹太人一样，相信历史已经来到一个顶点，上帝对人类的计划已经完成，紧接着就是末世的到来，伴随着灾难和毁灭，现有邪恶的社会秩序将会终结。[4] 学界对耶稣的天启思想早有论述，如魏斯（Johannes Weisss）、史怀哲等人。[5] 第三期探索的多数学者接受天启的耶稣，其中一个重

---

[1] Burton Mack, *A Myth of Innocence*, Philadelphia: Fortress, 1988, p. 66.

[2] 耶稣研究会的一些学者观点偏颇。耶稣时代的加利利的确有都市化进程，也受到一定的希腊化影响，但是加利利的犹太特性并没有改变，参 Andrea M. Berlin, "Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence", *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 36, no. 4 (2005), pp. 417–470; Mark A. Chancey, "How Jewish Was Jesus' Galilee?", *Biblical Archaeology Review* 33, no. 4 (2007), pp. 42–50; Mordechai Aviam et al., "A 1st–2nd Century CE Assembly Room (Synagogue?) in a Jewish Estate at Tel Rekhesh, Lower Galilee", *Tel Aviv* 46, no. 1 (2019), pp. 128–142; Fabian Udoh ed., *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008，其中多篇论文持相似的观点。

[3] Burton L. Mack, "The Innocent Transgressor: Jesus in Early Christian Myth and History", *Semeia* 33 (1985), pp. 135–165; F. Gerald Downing, *Jesus and the Threat of Freedom*, London: SCM, 1987; Downing, *The Christ and the Cynics*, Sheffield: JSOT, 1988; John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, pp. 74–88.

[4] Richard A. Landes ed., *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York, London: Routledge, 2000, p. 45; D. E. Aune, T. J. Geddert and C. A. Evans, "Apocalypticism", in Craig A. Evans and Stanley E. Porter eds., *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000, pp. 45–58; Dale C. Allison et al eds., *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, Santa Rosa, CA: Polebridge, 2001, pp. 5–6; Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*, London: T&T Clark, 2010, pp. 88–91.

[5] Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, ed. and introd. by Richard Hyde Hiers and David

要的因素恐怕是这样的耶稣形象比较符合“犹太性”的人物设定。

三、越走越偏的“犹太性”耶稣[1]

第三期历史耶稣探索的学者要把耶稣放在当时的犹太教背景中，而且要突出耶稣的“犹太性”，所以众学者就把犹太性、第二圣殿时期的犹太教、法利赛人、犹太律法、犹太传统等等词汇与历史耶稣联系在一起，而这些词汇似乎也逐渐变得“高端、大气、上档次”。1980 年代早期，在《耶稣与犹太教》一书中，桑德斯认为耶稣是一位末世先知，其目标是要在上帝的大能之下建立新秩序，恢复以色列，恢复圣殿。[2] 值得注意的是，桑德斯为当时的法利赛人树立了非常正面的形象。他认为法利赛人并不反对耶稣，而是那些虔诚人、领袖和群众反对耶稣。查尔斯沃思坚持认为耶稣必须放在犹太教内加以考察。[3] 经过“论证”，他得出结论说，耶稣与当时的末世先知以及持末世论思想的人在本质上没有什么不同；耶稣与大多数旧约时代的先知一样，对上帝的慈爱、上帝的愤怒持相当平衡的观点。[4] 相似的，哈格纳（Donald Hagner）宣称福音书所宣讲的基督完全是犹太人的观点。福音书传统中的所有叙事都无法否认耶稣的“犹太性”。[5] 弗雷德里克森（Paula Fredriksen）也是把耶稣置于犹太教天启思想背景之下，并论证说耶稣没有违反洁净法；他的圣殿行动只是一个象征，预示其被毁。他作为反叛分子而被罗马总督彼拉多处死。所以，她得出的也是一个“犹太性”的

Larrimore Holland, Philadelphia: Fortress, 1971，原著 *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892; Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*.

[1] 这部分的一些观点参 Nathanael Xuesheng Wang, “How Jewish is Jesus?”, *Asia Journal of Theology*, April, vol. 34(1), pp. 43–59.

[2] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 319.

[3] James H. Charlesworth, *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, London: SPCK, 1989, p. xi.

[4] James H. Charlesworth, *Jesus within Judaism*, p. 44.

[5] Donald Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984, p. 84.



耶稣。[1]

第三期探索者差不多都遵循这一个套路，即“犹太性”的耶稣，邓雅各是如此，弗雷恩（Seán Freyne）也是如此。[2] 其他很多学者抱持相同立场，所以，这一类的学者还包括莱文（Amy-Jill Levine）、施洛特（Jens Schröter）、戴歌德（Gerd Theissen）、亨格尔（Martin Hengel）、埃文斯（Craig A. Evans）等，[3] 甚至还包括 1970 年代晚期至 1980 年代早期的一些学者如哈维（Anthony E. Harvey）等人。[4]

历史耶稣所谓的“犹太性”在一些学者那里得到强调，甚至涂上感情色彩。赖特的措辞是“完全犹太性的耶稣”（a very Jewish Jesus）。[5] 查尔斯沃思称耶稣

---

[1] Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York: Knopf, 1999, p. 9.

[2] James D. G. Dunn, “Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way”, pp. 183–205; 这一篇论文是他长篇巨著《回忆中的耶稣》的浓缩版，参 James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003; Seán Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story*, London: T&T Clark, 2004.

[3] Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus,* San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006; Jens Schröter, *Jesus von Nazareth aus Galiläa: Retter der Welt*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006; Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (*Historische Jesus)*, London: SCM, 1998; Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, New York: Crossroad, 1981; Hengel and Anna Maria Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Tübingen: Mohr, 2007; Peter Schäfer, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton: Princeton University Press, 2012; Craig A. Evans, *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*, Leiden, New York: E. J. Brill, 1995.

[4] Charles Perrot, *Jésus et l'histoire*, Tournai: Desclée, 1979; John Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton, Longman & Todd, 1980; Anthony E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, Philadelphia: Westminster, 1982.

[5] N. T. Wright, *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God 1*, Minneapolis, MN: Fortress, 1992; Wright, *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God 2*, Minneapolis, MN: Fortress, 1996; Wright, *The Resurrection of the Son of God: Christian Origins and the Question of God 3*, London: SPCK, 2003; Wright, *Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters*, San Francisco: HarperOne, 2011.

是第一世纪“最具有犹太性的犹太人”（the most Jewish Jew）。[1] 克罗斯利（James G. Crossley）不但接受“完全犹太性的”耶稣，认定“犹太性”的耶稣是学术界明白易懂的常识。[2] 他还上纲上线地说，“在耶稣研究领域，不应该有任何反犹太性或者反犹主义的东西存在，这是一个‘良心’问题。”[3] “完全的犹太性”和“最具有犹太性”对读者来说，恐怕是很难把握的尺度。比如，按照查尔斯沃思的说法，耶稣是第一世纪“最具有犹太性的犹太人”，既然是他用的最高级“the most Jewish”——“最具犹太性的”，那么用数字表达应该就是 100%“犹太性”的犹太人，那么，当时哪些人的“犹太性”程度（浓度、等级）属于中等，拥有 50%“犹太性”，哪些人是低等级，只有 20%“犹太性”呢？

一旦牵涉到“良心”，这个问题就变得微妙起来，本来是学术范围内讨论的问题突然就上升到一个“政治正确”的高度。任何一个学者都不希望自己被贴上“良心大大的坏了”的标签，所以说起话来就十分谨慎。有紧跟风潮的学者将“犹太人耶稣”（Jewish Jesus）命名为“以色列人耶稣”（Jesus the Israelite）。[4] “以色列人耶稣”应该说还是说得过去的措辞，因为在第一世纪称呼犹太人为以色列人也属正常，使徒行传中就有这样的例子（徒 2:22，3:12，5:35，13:16 等）。但是，像马里纳（Bruce J. Malina）将新约文献中的“犹太人”（*Ioudaioi*）译作“犹太地的人民”（Judeans）似乎就有待商榷了。他说这么做是为了避免现代“犹太人”、“犹太性”的含义。[5] *Ioudaioi* 这个词有时的确可以指犹太地的人民，但很明

---

[1] James H. Charlesworth, “The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8, no. 1 (2010), pp. 45.

[2] James G. Crossley, “A ‘Very Jewish’ Jesus: Perpetuating the Myth of Superiority”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11, no. 2 (2013), p. 111.

[3] Crossley, “A ‘Very Jewish’ Jesus”, p. 116.

[4] John H. Elliott, “Jesus the Israelite Was Neither a ‘Jew’ nor a ‘Christian’: On Correcting Misleading Nomenclature”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5, no. 2 (2007), pp. 119–154.

[5] Bruce J. Malina, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, ed. Richard L. Rohrbaugh, Minneapolis, MN: Fortress, 1998, p. 44。“Judeans”这个术语后来也被另一些学者所采纳，如 Daniel R. Schwartz, *Judeans and*



显，“犹太地的人民”含义是不全面的。[1] 实际上，在第一世纪中后期，新兴的基督教与当时的犹太教有很多冲突，所以新约文献中的“犹太人”表达的是与基督教信仰群体对抗的一股力量，比如在约翰福音中，“犹太人”这个词出现 70 次之多，绝大多数情况下含贬义，或者有一定程度的负面含义。文本中的有些特定的措辞反映了现实社会中的张力与矛盾。不管当今的学者如何“论证”，第一世纪的基督教与当时的犹太教之间的张力是客观存在的，是“诠释”不掉的。

学者们肯定不会仅仅止于术语层面。祁尔顿（Bruce D. Chilton）把耶稣与“犹太性”关联又推进了一步，他把耶稣描绘成一位被圣灵所感的拉比，他还断言，耶稣的所有议题都是关于犹太人的。[2] 耶稣没有拒绝犹太教，而且，他也无意于创立一个新的宗教。[3] 与祁尔顿相似，有论者认为，在约翰福音中，同时代的人也都认为耶稣是拉比。[4] 类似的学者还比如菲利普斯（William E. Phipps）、札斯洛（David Zaslow）等。[5] 这样的观点应该是参考了犹太裔学者的研究。一些犹太裔学者，出于某种目的、某种关怀，特意强调耶稣是拉比。[6]

Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History, Toronto: University of Toronto Press, 2014; Bradley Ritter, *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire: Rights, Citizenship and Civil Discord*, Leiden: Brill, 2015.

[1] Malcolm F. Lowe, “Who Were the ‘Ioudaioi’”, *Novum Testamentum* 18, no. 2 (April 1976), pp. 101–130; John Ashton, “The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel”, *Novum Testamentum* 27, no. 1 (January 1985), pp. 40–75; R. Alan Culpepper, “The Gospel of John and the Jews”, *Review & Expositor* 84, no. 2 (Spr 1987), pp. 273–288.

[2] Bruce D. Chilton, *Rabbi Jesus: an Intimate Biography*, New York: Doubleday, 2000, p. xix.

[3] Bruce D. Chilton, *Rabbi Jesus: an Intimate Biography*, p. xxi.

[4] Andreas J. Köstenberger, “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”, *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998), pp. 97–128.

[5] William E. Phipps, *The Wisdom and Wit of Rabbi Jesus*, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993; Brad H. Young, *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus*, Peabody, MA: Hendrickson, 2007, pp. 119–156; David Zaslow and Joseph Lieberman, *Jesus: First-century Rabbi*, Brewster, MA: Paraclete, 2014.

[6] Schalom Ben-Chorin, *Das Judentum im Ringen um die Gegenwart*, Hamburg: Evangelischer Verlag Herbert Reich, 1965, p. 42; Zev Garber, “The Jewish Jesus: Conversation, Not Conversion”, *Hebrew Studies* 56 (2015), pp. 385–392; Garber, “The Jewish Jesus: A Partisan’s Imagination”, in idem ed., *The Jewish Jesus: Revelation,*

自从被发现以来，死海古卷一直吸引了众多学者前来研究、探索。近来有学者利用死海古卷的文献从约民身份、弥赛亚主义、末世论和哈拉卡（halakhah）等方面分析耶稣以及早期基督教群体与库姆兰（爱色尼）社群之间的关系。[1] 他认为二者之间关系紧密，有很多相同或者相似的观念。[2] 这样的课题已有很多专著和论文出版，不过都没有什么新的发现。使用同样的材料，蒂玲（Barbara E. Thiering）的结论却更进了一步，她认为耶稣是一个极端的爱色尼派祭司，不是童女所生，也不是死在十字架上。他与抹大拉的玛利亚结婚，生了四个孩子，死于公元 64 年左右。[3] 否认耶稣死在十字架上，再加上书中太多的想象当事实，使得她的研究立刻跌落了几个档次，因为耶稣死在十字架上是广为接受的事实。严格说来，蒂玲不属于第三期探索者，她应该属于耶稣研究会的圈子。她的结论也没有什么新意，因为犹太裔学者福克（Harvey Falk）早就有相似的观点。[4] 虽然超出了第三期探索者的范畴，但是，我们还是有必要提及耶稣的"犹太性"在学界的推进情况。一些犹太裔学者甚至还把耶稣建构成一个法利赛人。[5]

Reflection, Reclamation, West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2011, p. 13–19; Shmuley Boteach, *Kosher Jesus*, Jerusalem: Gefen, 2012, p. 47.

[1] 学界一般认为，昆兰古卷是爱色尼派的作品，参 James H. Charlesworth, "The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes", *Revue de Qumran* 10, no. 2 (1980), pp. 213–233; Kenneth Atkinson, "Josephus the Essene at Qumran?: An Example of the Intersection of the Dead Sea Scrolls and the Archaeological Evidence in Light of Josephus's Writings", *Scripta Judaica Cracoviensia* 10 (2012), pp. 7–35.

[2] Simon J. Joseph, *Jesus, the Essenes, and Christian Origins: New Light on Ancient Texts and Communities*, Waco, TX: Baylor University Press, 2018.

[3] Barbara E. Thiering, *Jesus and The Riddle of The Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story*, New York: Doubleday, 1992; Thiering, *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, London: Corgi, 1993; Thiering, *Jesus of the Apocalypse: The Life of Jesus after the Crucifixion*, London: Corgi, 1997.

[4] Harvey Falk, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*, New York; Mahwah, NJ: Paulist, 1985. 他认为耶稣属于希利尔派别的爱色尼分支。

[5] 除了上文提到的福克，还有马克比，参 Hyam Maccoby, *Jesus the Pharisee*, London: SCM, 2003。



耶稣的“犹太性”在一些学者那里已经成为不可动摇的前设。梅耶（John P. Meier）坚持所谓“耶稣的犹太性”就是一个有代表性的例子。经过详细的释经分析，梅耶认定，耶稣的确禁止离婚，也禁止再婚。但是他认为这是一个很大的“问题”，因为耶稣禁止离婚与摩西律法相违背，“遵守律法的耶稣”不可能废除摩西律法。[1] 且不说梅耶的措辞“废除（abrogating or annulling）摩西律法”不太严谨，他的论证逻辑也是有问题的：耶稣所说的不符合政治正确的“犹太性”，所以是一个“问题”。我們好奇的是，誰告訴你耶穌“遵守律法”？誰告訴你耶穌禁止離婚、再婚就是“废除摩西律法”？誰又告訴你“耶穌不可能废除摩西律法”？学者正确的学术态度不应该是尊重自己的研究结论吗？

从肯定耶稣的犹太教背景，到“犹太性”的耶稣，到拉比耶稣，到爱色尼派耶稣，再到法利赛的耶稣，这一股风潮似乎越刮越偏。

四、独特的犹太先知和耶稣运动的领导者

究竟耶稣有怎样的特征呢？第三期探索者把耶稣置于第一世纪犹太教背景中。这样的背景似乎为视为理所当然，然而，第一世纪的犹太教究竟是怎样的情况呢？耶稣所处的时代正是第二圣殿时期的犹太教（Second Temple Judaism）末期。[2] 这个时期的犹太教，除了共性的方面如妥拉、圣殿、土地以及一些共同认可的传统之外，还具有多面性。与其他时期的许多宗教一样，不同阶层的人对宗教教义的理解以及宗教实践方式都不相同。在耶稣之前的两个世纪，如约瑟夫所记载的，在犹太教内部形好几股势力，或者说不同的宗派，主要有法利赛派、撒都该派和爱色尼派。[3] 还有一股势力叫匕首党（*sicarii*），专门做着

---

[1] John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 4, Law and Love*, New Haven, CT: Yale University Press, 2009, pp. 126–127.

[2] Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*, p. xi.

[3] Josephus, *Antiquities*, 18:11–22.

暗杀的勾当。[1] 有鉴于这种复杂的情况，当今一些学者认为，第一世纪根本没有统一的犹太教（Judaism），有的只是多样性的犹太教（Judaisms）。[2]

在这多样性的犹太教中，耶稣是不是一位拉比呢？当然是。耶稣同时代的人这么称呼他，现代人也这么称呼他，但是耶稣不仅仅是一位拉比（参太 7:28–8:1）。如果只强调耶稣是拉比，而不讨论耶稣的其他特点，攻其一点不及其余，这是有问题的，这样得出的耶稣形象一定是扭曲的。

耶稣也不可能是爱色尼人。爱色尼人是一个退隐的群体（seceding group），[3] 而耶稣及其门徒并没有遁世的迹象，他们到处走动，四处传道。另外，从福音书的记载来看，耶稣在出道之初期跟随施洗约翰——与爱色尼人有很多相似性的一个先知，[4] 但是后来还是分道扬镳了，可以想象，他们从理念到行为方式都不太相同（太 11:18）。[5]

至于“耶稣是法利赛人”的观点根本就不值得一驳。法利赛（פְּרוּשִׁים）的字面意思是“分别”。法利赛派主张与外邦人、不洁净的人以及不敬虔的犹太人分开。[6] 耶稣及其门徒根本就与底层人民打成一片，是“税吏和罪人的朋友”（路 7:34）。法利赛人禁食（可 2:18），耶稣及其门徒却又吃又喝（太 11:19；路 5:33）。当

[1] Josephus, *Jewish War*, 2:254–257.

[2] Jacob Neusner et al eds., *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. ix–xiv.

[3] Hillel Newman, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*, ed. Ruth M. Ludlam, Leiden; Boston: Brill, 2006, pp. 82–120.

[4] John C. Hutchison, “Was John the Baptist an Essene from Qumran?”, *Bibliotheca sacra* 159, no. 634 (2002), pp. 187–200; Joan E. Taylor, “John the Baptist and the Essenes”, *Journal of Jewish Studies* 47, no. 2 (Aut 1996), pp. 256–285.

[5] Dale C. Allison Jr, “The Continuity between John and Jesus”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1, no. 1 (2003), pp. 6–27.

[6] Shaye J. D Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: Westminster, 1987, p. 159.



然了，耶稣对安息日（如可 2:27）以及对洁净法（可 7:2–5）的态度与法利赛人也很不相同，这一点我们在下文会有进一步的讨论。这些经文应该是真确的历史耶稣传统，因为福音书作者（编修者）不大可能编造对主耶稣形象有损或者不利的故事。耶稣与匕首党的理念并不相同，[1] 而他与撒都该人不但神学见解不一致（可 12:18–27），他们对社会现状的看法也截然相反（可 12:18–27）。[2]

耶稣及其门徒与他那个时代的各个派别、势力都有很大的差异，所以他不能被归入任何一个宗派之中。耶稣能够被定位的身份特征是一位拉比、一位先知，但是必须指出的是，作为拉比，他与他之前和之后的拉比有很多相似之处，也有很多不同之处。作为先知，耶稣与他之前的个体先知有一些相似之处，宣告审判或拯救。这就是为什么他同时代的人视耶稣为以利亚、耶利米或者先知中的一位（可 6:14–15，8:27–28）。但是，耶稣更应该被归为另一类，既是先知也是领袖，领导了相当规模的运动，期望参与到神圣的拯救行动之中。[3]

耶稣领导了一场运动，在这场运动中，他作为领导者对其跟随者、参与者产生了长久的影响，甚至在耶稣被钉十字架之后，运动也没有结束，而是持续发展。这一场运动，学者有不同的见解，戴歌德称之为巡回灵恩运动

[1] J. P. M. Sweet, "The Zealots and Jesus", in *Jesus and the Politics of His Day*, eds. Ernst Bammel and C. F. D. Moule, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 1–9; William Klassen, "Jesus and the Zealot Option", in *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder,* eds. Stanley Hauerwas et al, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 131–149.

[2] 撒都该人主要是由富人群体构成，他们对当时的社会现状是比较满意的，参 Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, 66–70*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 79。这个观点是令人信服的，撒都该人作为宗教—政治上的当权者以及经济上的获利者，他们对现实生活的态度是可以理解的，既得利益集团安于现状是完全可以想见的。反对此观点的学者也没有提出什么有力的证据和建设性的结论，参 Günther Stemberger, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*, trans. Allan W. Mahnke, Minneapolis: Fortress, 1995, pp. 69–95.

[3] Richard A. Horsley, "'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly* 47, no. 3 (1985), pp. 461.

（itinerant charismatic movement）[1]，郝斯利说是乡村复兴运动，[2] 还有其他学者称之为天国运动，[3] 但无论如何，耶稣领导了一场运动是确定无疑的。为了不使问题过于复杂化，我们称之为“耶稣运动”。“耶稣运动”从十几个人逐渐发展壮大，到第一世纪末已经遍及罗马帝国，基督教信仰群体各地建立，这就是基督教的兴起。[4]

无论是作为拉比，还是作为先知，耶稣的独特性是显而易见的。无论是耶稣之前或者耶稣之后的犹太拉比基本上是“坐而论道”，而耶稣却带着门徒四处行走，一边走一边传道。耶稣走遍加利利（太 4:23），走遍各城各乡（太 9:35）去传道，他也把门徒分成小组派出去传道（可 6:7–13//）。[5] 耶稣及其门徒在传道时所表现出来的社会精神特质（伦理，ethos）不但放弃家庭、放弃财产，还放弃庇护制度。[6]

耶稣传讲的内容，按照布特曼的说法，包括三大主题：上帝国、上帝和上帝的旨意。上帝国的序幕已经拉开，人们在这末世处境中应该作出决定和选择，

---

[1] Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1978. 这一本书的主要观点来自于他的论文，参 Gerd Theissen, “Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte Der ÜBerlieferung Von Worten Jesu Im Urchristentum”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70, no. 3 (1973), pp. 245–271.

[2] Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, 2nd edn., New York: Continuum, 1994.

[3] John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, Edinburgh: T&T Clark, 1999.

[4] 除了上文提及戴歌德和郝斯利对“耶稣运动”这个课题的研究，还有学者对当时社会历史处境的分析介绍，参 Ekkehard Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Minneapolis, MN: Fortress, 1999；叙事性介绍参 James R. Edwards, *From Christ to Christianity: How the Jesus Movement Became the Church in Less Than a Century*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021, 14.以宗教社会学方法分析耶稣运动的发生和发展，参王学晟，《从基督到基督教: 耶稣运动的发生、发展和转型》（新北：台湾基督教文艺，2016）。

[5] 我们在此也采用新约学界的一般的标注方法，以//表示共观福音中的平行经文，下同。

[6] Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, pp. 10–14.



是要世界还是上帝国。上帝的旨意（the demand of God）就是爱，也是一种末世伦理，这与当时的主流观点并不一致。耶稣宣讲的上帝既是审判的上帝又是救赎的上帝，是创造主。耶稣所宣讲的上帝是去历史化的上帝，他的宣讲是针对个人而不是民族。[1] 耶稣的确生活在在当时犹太教文化的背景之中，但是，他宣讲的内容与当时的主流观点并不一致，他与各个宗派的冲突就是明证。布特曼所说"针对个人而不是民族"是很难站得住脚的。传讲上帝话语、批判当时的宗教制度和社会制度基本上是先知的基本工作。在耶稣时代，耶路撒冷宗教当局控制着宗教、政治和经济。一个占据统治地位的、被既得利益集团控制的宗教，其剥削、压迫、伪善、堕落、腐化是不可避免的，也是完全可以想象的，从古今中外的历史归纳出来的规律差不多就是如此。耶稣谴责宗教建制当局是在情理之中的。福音书中也有很多相关记载。

除了传道，耶稣及其门徒还有一个特别的能力，就是医病赶鬼。不管近现代学者用什么理论方法解释医病赶鬼以及其他相关神迹，可以肯定的是，这些事情的确发生过，而且对门徒、群众产生了深刻的影响和冲击。就连反对耶稣的文士和法利赛人都不得不肯定这些事实，只是他们加上了自己的观点和诠释——耶稣靠鬼王别西卜赶鬼（可 3:22//）。医病赶鬼的耶稣是不是也符合"犹太性"呢？如果符合"犹太性"，当时的知识分子，比如文士和法利赛人为什么反对并且加以诋毁呢？如果不符合"犹太性"，那这是什么特性呢？是希腊性，外邦性，还是基督教的特殊性呢？

耶稣行事不怎么符合"犹太性"的另一件事就是他与当时的社会边缘、弱势群体的共餐了（可 2:15//）。从神学意义上讲，耶稣这么做当然是因为他本是来召罪人而不是义人（可 2:17//），是拯救失丧的人（路 19:10）。从社会学意

[1] Rudolf Karl Bultmann, *Theology of the New Testament I,* trans. Kendrick Grobel, New York: Scribner, 1951–1955, pp. 4–26.

义上说，与某人一起吃饭传递的含义是给面子，传递的信息是和平、信任、兄弟关系、原谅等，是分享生命的一种表达。[1] 耶稣与边缘弱势群体，与“不洁净的人”共餐是耶稣所努力的社会远象，一个没有阶层和歧视，没有剥削和压迫的上帝国度，物质、灵性、政治、经济、宗教等资源人所共享，无需其他中介。[2] 在这个意义上，医病赶鬼和共餐是是一种打破现有社会规范的社会实践。

打破现有社会规范当然还包括耶稣对洁净法界线的超越，这一点在上文我们已经提及。耶稣超越洁净法的尺度是相当大的，其中包括摸痲疯病人（可 1:41）、摸尸体（可 5:41）、被患血漏女人摸（可 5:24–28）、召罪人（可 2:13–14）、走入外邦境内（可 4:35–42, 7:31）、与不洁净的人交往，其中包括被鬼附的、盲人、瘸腿的、耳聋的（可 21:16–24）、不顾食物洁净之规矩（可 7:19c）、与不洁的罪人共餐（可 2:15）、饭前不洗手（可 7:2）、使用唾沫（可 7:33，8:23），而且，他在喂饱五千人（四千人）的过程中也没有考虑食物洁净法。[3]

比起不遵守洁净法，违反安息日是更为严重的问题。在福音书中，耶稣与安息日的主题总是与冲突相关，而且基本上是在他与老对手文士和法利赛人之间发生。[4] 这种安息日冲突的主题应该是真确的耶稣传统，因为符合“多个证据标准”（如可 2:23–28；太 12:11，14:5；路 13:10–17）。[5] 还有一点可以佐证这

---

[1] Joachim Jeremias, *New Testament Theology: Part One The Proclamation of Jesus,* London: SCM, 1971, pp. 118–121.

[2] John D. Crossan, *Who Killed Jesus?*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995, pp. 46–49.

[3] Jerome H. Neyrey, “The Idea of Purity in Mark’s Gospel”, *Semeia* 35 (1986), p. 108.

[4] Tom Holmén, “Jesus, Judaism and the Covenant”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, no .1 (2004), p. 9.

[5] 多个证据标准（the criteria of multiple attestation）意思是说，如果耶稣的言行出现在不同的材料来源，如马可福音、Q 材料、保罗书信、约翰著作或典外文献中，或出现在不同的单元（pericopae）和体裁中，那就很有可能是真确的耶稣传统，参 Francis Crawford Burkitt, *The Gospel History and its Transmission*, Edinburgh: T&T Clark, 1911, pp. 147–168; Dennis Polkow, “Method and Criteria for Historical Jesus Research”,



是真确的耶稣传统，那就是在马可福音成书的时候，安息日已经不是早期基督教信仰群体关注的焦点，他们已经不再守安息日，而是守主日。[1] 耶稣违反安息日，多数情况都与他在那一天医治疾病相关（可 3:1–6；约 5:9–17）。就医治疾病这件事而言，如果不是急症，完全可以延期到第二天，这样可以避免"违反安息日"。[2] 在当时的犹太宗教文化背景中，违背安息日毕竟不是一件小事。耶稣坚持在安息日治病，实际上是在表明他对安息日的态度。不仅耶稣对安息日采取宽松的态度，他的门徒也是一样的，这在"门徒安息日摘麦穗"（可 2:23–28）这件事情上表露无遗。在安息日摘麦穗被法利赛人判定为"做安息日不合法的事"（可 2:24）。耶稣对安息日的态度想必也影响了早期基督教信仰群体，甚至就连使徒保罗——法利赛派的拉比也看淡了安息日，他对加拉太人守安息日不以为然——"你们谨守日子、月分、节期、年分，我为你们害怕。惟恐我在你们身上是枉费了工夫。"（加 4:10–11） 在耶稣看来，安息日是为人设立的，而不是相反（可 2:27），所以人们在安息日行善是可以的（可 3:4），人在有需要时也可以从权，而不必拘于安息日的规条（可 2:25–26）。[3] 由此我们可以看出，耶稣对于如何守安息日，甚至要不要守安息日都有自己的见解，这与其他教派的看法很不一致。

结论

第三期历史耶稣探索者把耶稣放在当时的犹太教背景中去探讨是正确的。广泛的宗教现象涵盖在"第二圣殿时期的犹太教"的框架之下，犹太教的宗教信

---

in *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers,* ed. Kent H. Richards, Atlanta: Scholars, 1987, p. 341.

[1] James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, London: SPCK, 1990, 33–34; Ulrich Luz; *Matthew: a Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1989–2001, 1:184–185.

[2] 与犹太口传律法相关的口传传统文集《陀瑟他》（*Tosefta*）主张，若非急症，不可在安息日施治（CD 11:10; Shabbath 14:3f; T. Shabbat 12:8–14），因为治疗属于"工作"。

[3] Craig A. Evans, "Abiathar", in idem ed., *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York: Routledge, 2008, p. 2.

仰和实践渗透到社会的各个层面。耶稣时代并没有所谓"政教分离"的概念，政治与宗教紧密联系，所以当时的经济结构、政治结构、文化结构都与犹太教有密切的关系。[1] 在这样的背景中成长起来的耶稣运用的话语表达体系也应该是犹太教的，而不大可能是希腊的，尽管当时的巴勒斯坦地区受到一定程度的希腊化影响。

不过值得指出的是，当时的犹太教具有多样性，所以牵涉到犹太教背景需要具体问题具体分析。在多样性的社会环境中，与宗教和民族相关联的"耶稣的犹太性"就更为复杂了。这就好比我们谈论某人具有"中国性"？什么是"中国性"呢？在历朝历代，改革派和守旧派都具有中国性，主战派和主和派都具有中国性，亲美派、亲日派也都具有中国性，如果在加上宗教、文化、地域、传统等等因素，"中国性"是一个很难界定的概念。以此类推，"犹太性"也一样难以界定，甚至更难以界定，因为我们掌握的资料太少。

第三期探索者说耶稣具有"犹太性"，这本身没有问题，但是他们中的很多人强调"耶稣的犹太性"到一个令人难以置信的程度，说耶稣是具有"完全的犹太性"，是第一世纪"最具有犹太性的犹太人"。透过以上的分析，我们发现耶稣具有犹太性，但是他同样具有一些特殊性，不同于一般意义上的拉比和先知。耶稣对安息日、对洁净法、对传统都有他自己独特的看法，与当时的各宗各派都不甚相同，有时候甚至大相径庭，所以耶稣不可能属于法利赛派，也不可能属于爱色尼派，与撒都该派、匕首党派更是相去甚远。

不仅如此，耶稣还是"耶稣运动"的发起者和领导者。这场运动直接导致了基督教信仰群体的诞生、发展、壮大，最终就是基督教不断发展，而基督教与

[1] Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*, New York: E. Mellen, 1984, p. 6; Bruce Malina, "'Religion' in the World of Paul", *Biblical Theology Bulletin* 16, no. 3 (1986), pp. 92–101; Richard A. Horsley, "Jesus and Empire", *Union Seminary Quarterly Review* 59, no. 3–4 (2005), pp. 44–74.



犹太教之差距就无需多说了。如果耶稣是第一世纪“最具有犹太性的犹太人”，是法利赛人，是一般意义上的先知和拉比，那么基督教是怎么产生的呢？

第二次世界大战之后，出于对“反犹主义”的反思，或者出于宗教间对话之目的，学术界的某些领域的某些人变得越来越“亲犹”。在此风潮之下，第一世纪的犹太教以及犹太教的知识分子比如法利赛人的形象变得越来越高大上。历史耶稣的形象也便得越来越具有“犹太性”。透过上面的分析，我们发现耶稣具有“犹太性”，但是没有那么多犹太性。被“政治正确”绑架的第三期历史耶稣探索已经“走火入魔”。

参考文献

Anderson, Gary A. and Michael E. Stone, eds. *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Atlanta: Scholars Press, 1994.

Allison, Dale C. Jr. et al eds. *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa, CA: Polebridge, 2001.

Allison, Dale C. Jr. “The Continuity between John and Jesus”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1, no. 1 (2003), pp. 6–27.

Ashton, John. “The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel”. *Novum Testamentum* 27, no. 1 (January 1985), pp. 40–75.

Atkinson, Kenneth. “Josephus the Essene at Qumran?: An Example of the Intersection of the Dead Sea Scrolls and the Archaeological Evidence in Light of Josephus’s Writings”. *Scripta Judaica Cracoviensia* 10 (2012), pp. 7–35.

Aune, David E., Timothy J. Geddert and Craig A. Evans. “Apocalypticism”. In *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, pp. 45–58. Edited by Craig A. Evans and Stanley E. Porter. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.

Aviam, Mordechai, Hisao Kuwabara, Shuichi Hasegawa, and Yitzhak Paz. “A 1st–2nd Century CE Assembly Room (Synagogue?) in a Jewish Estate at Tel Rekhesh, Lower Galilee”. *Tel Aviv* 46, no. 1 (2019), pp. 128–142.

Barnett, Paul. *The Birth of Christianity: The First Twenty Years*. Vol. 1 of After Jesus. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

Ben-Chorin, Schalom. *Das Judentum im Ringen um die Gegenwart*. Hamburg: Evangelischer Verlag Herbert Reich, 1965.

Berlin, Andrea M. “Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence”. *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 36, no. 4 (2005), pp. 417–470.

Borg, Marcus J. Conflict, *Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*. New York: E. Mellen, 1984.

Bornkamm, Günther. *Jesus of Nazareth*. New York: Harper, 1960.

Boteach, Shmuley. *Kosher Jesus*. Jerusalem: Gefen, 2012.

Bultmann, Rudolf K. *Jesus and the Word*. London: Scribner, 1958.

Bultmann, Rudolf K. *Theology of the New Testament I*, Translated by Kendrick Grobel. New York: Scribner, 1951–1955.

Burkitt, Francis Crawford. *The Gospel History and its Transmission*. Edinburgh: T&T Clark, 1911.

Chancey, Mark A. “How Jewish Was Jesus’ Galilee?”. *Biblical Archaeology Review* 33, no. 4 (2007), pp. 42–50.

Charlesworth, James H. “The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8, no. 1 (2010), pp. 3–46.

Charlesworth, James H. “The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes”. *Revue de Qumran* 10, no. 2 (1980), pp. 213–233.

Charlesworth, James H. *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*. London: SPCK, 1989.

Charlesworth, James H., and Walter P. Weaver eds. *Images of Jesus Today*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994.

Chilton, Bruce D. *Rabbi Jesus: an Intimate Biography*. New York: Doubleday, 2000.

Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster, 1987.

Crossan, John D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperCollins, 1991.

Crossan, John D. *Who Killed Jesus?.* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.



Crossan, John Dominic. *The Birth of Christianity: Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

Crossley, James G. "A 'Very Jewish' Jesus: Perpetuating the Myth of Superiority". *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11, no. 2 (2013), pp. 109–129.

Culpepper, R. Alan. "The Gospel of John and the Jews". *Review & Expositor* 84, no. 2 (Spr 1987), pp. 273–288.

Dibelius, Martin. *Jesus*. Berlin: W. de Gruyter, 1939.

Downing, F. Gerald. *Jesus and the Threat of Freedom*. London: SCM, 1987.

Downing, F. Gerald. *The Christ and the Cynics*. Sheffield: JSOT, 1988.

Dunn, James D. G. "Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Ways". In *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 vols, 1:183–205. Edited by Tom Holmén and Stanley E. Porter. Leisen: Brill, 2010.

Dunn, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

Dunn, James D. G. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. London: SPCK, 1990.

Edwards, David L. *The Real Jesus*. London: Fount, 1992.

Edwards, James R. *From Christ to Christianity: How the Jesus Movement Became the Church in Less Than a Century*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2021.

Elliott, John H. "Jesus the Israelite Was Neither a 'Jew' nor a 'Christian': On Correcting Misleading Nomenclature". *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5, no. 2 (2007), pp. 119–154.

Evans, Craig A. "Abiathar". In *Encyclopedia of the Historical Jesus*, pp. 1–2. Edited by Craig A. Evans. New York: Routledge, 2008.

Evans, Craig A. *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1995.

Falk, Harvey. *Jesus the Pharisee*: *A New Look at the Jewishness of Jesus*. New York; Mahwah, NJ: Paulist, 1985.

Fitzmyer, Joseph A. *A Christological Catechism: A New Testament Answers*. New York: Paulist, 1982.

Fredriksen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Knopf, 1999.

Freyne, Seán. *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story*. London: T&T Clark, 2004.

Funk, Robert W., Roy W. Hoover, and Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan, 1993.

Garber, Zev. "The Jewish Jesus: A Partisan's Imagination". In idem ed., *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*, pp. 13–19. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2011.

Garber, Zev. "The Jewish Jesus: Conversation, Not Conversion". *Hebrew Studies* 56 (2015), pp. 385–392.

Goodman, Martin. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Grabbe, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*. London: T&T Clark, 2010.

Hagner, Donald. *The Jewish Reclamation of Jesus*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

Harvey, Anthony E. *Jesus and the Constraints of History*. Philadelphia: Westminster, 1982.

Hengel, Martin, and Anna Maria Schwemer. *Jesus und das Judentum*. Tübingen: Mohr, 2007.

Hengel, Martin. *The Charismatic Leader and His Followers*. New York: Crossroad, 1981.

Holmén, Tom. "Jesus, Judaism and the Covenant". *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, no .1 (2004), pp. 3–27.

Horsley, Richard A. "'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus". *Catholic Biblical Quarterly* 47, no. 3 (1985), pp. 435–463.

Horsley, Richard A. "Jesus and Empire". *Union Seminary Quarterly Review* 59, no. 3–4 (2005), pp. 44–74.

Horsley, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence*. San Francisco: Harper and Row, 1987.

Horsley, Richard A. *Sociology and the Jesus Movement*. 2nd edn. New York: Continuum, 1994.



Hurtado, Larry. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Hutchison, John C. "Was John the Baptist an Essene from Qumran?". *Bibliotheca sacra* 159, no. 634 (2002), pp. 187–200.

Jeremias, Joachim. *Die Abendmahlsworte Jesu.* Güttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.

Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Zurich: Zwingli-Verlag, 1947.

Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: Part One The Proclamation of Jesus*. London: SCM, 1971.

Joseph, Simon J. *Jesus, the Essenes, and Christian Origins: New Light on Ancient Texts and Communities*. Waco, TX: Baylor University Press, 2018.

Käsemann, Ernst. "The Problem of the Historical Jesus". In *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, Edited by Craig A. Evans, pp. 133–158. London: Routledge, 2004.

Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes*. London: SCM, 1964.

Klassen, William. "Jesus and the Zealot Option". In *Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, pp. 12–21. Edited by Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner, Harry J. Huebner, Mark Thiessen Nation. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Köstenberger, Andreas J. "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel". *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998), pp. 97–128.

Landes, Richard A. ed. *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*. New York, London: Routledge, 2000.

Levine, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006.

Lowe, Malcolm F. "Who Were the 'Ioudaioi'". *Novum Testamentum* 18, no. 2 (April 1976), pp. 101–130.

Luz, Ulrich. *Matthew: a Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1989–2001.

Maccoby, Hyam. *Jesus the Pharisee*. London: SCM, 2003.

Mack, L. Burton. "The Innocent Transgressor: Jesus in Early Christian Myth and History". *Semeia* 33 (1985), pp. 135–165.

Mack, L. Burton. A Myth of Innocence. Philadelphia: Fortress, 1988.

Malina, Bruce J. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, ed. Richard L. Rohrbaugh. Minneapolis, MN: Fortress, 1998.

Malina, Bruce. "'Religion' in the World of Paul". *Biblical Theology Bulletin* 16, no. 3 (1986), pp. 92–101.

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 4, Law and Love.* New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Neill, Stephen, and N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*. Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 1988 (1st edn., Neill, 1964).

Neusner, Jacob. William Scott Green, Ernest S. Frerichs eds., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Newman, Hillel. *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period: A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran*. Ed. Ruth M. Ludlam. Leiden; Boston: Brill, 2006.

Neyrey, Jerome H. "The Idea of Purity in Mark's Gospel". *Semeia* 35 (1986), pp. 91–128.

Paget, James Carleton. "Quests for the Historical Jesus". In *The Cambridge Companion to Jesus*, pp. 138–155. Edited by Markus Bockmuehl. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Perrot, Charles. *Jésus et l'histoire*. Tournai: Desclée, 1979.

Phipps, William E. *The Wisdom and Wit of Rabbi Jesus*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993.

Polkow, Dennis. "Method and Criteria for Historical Jesus Research". In *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers*, pp. 336–356. Edited by Kent H. Richards. Atlanta: Scholars, 1987.

Reimarus, Hermann S. "The Goal of Jesus and His Disciples". In *Fragments*. Ed. Charles H. Talbert; trans. Ralph S. Fraser. Philadelphia: Fortress, 1970.

Renan, Ernest. *The life of Jesus* (原著 *Vie de Jésus*, 1863). New York: Modern Library, 1927.

Riches, John. *Jesus and the Transformation of Judaism*. London: Darton, Longman & Todd, 1980.

Ritter, Bradley. *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire: Rights, Citizenship and Civil Discord*. Leiden: Brill, 2015.



Robinson, James M. *A New Quest of the Historical Jesus*. London: SCM, 1959.

Sanders, E. P. "Jesus in Historical Context". *Theology Today* 50, no. 3 (1993), pp. 429–448.

Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM, 1977.

Schäfer, Peter. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Schillebeeckx, Edward. *Jesus: an Experiment in Christology*. New York: Seabury, 1979.

Schlatter, Adolf. *Die Geschichte des Christus*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1921.

Schröter, Jens. *Jesus von Nazareth aus Giliäa: Retter der Welt*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.

Schwartz, Daniel R. *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*, ed. John Bowden. Minneapolis: Fortress, 2001. First version: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1906.

Soden, Hermann Freiherr von. *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 2nd edn, 1909.

Stegemann, Ekkehard W. and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Minneapolis, MN: Fortress, 1999.

Stemberger, Günther. *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*. Minneapolis: Fortress, 1995.

Strauss, David F. *The Life of Jesus, Critically Examined*, ed. and trans. Marian Evans from the 4th German. New York, C. Blanchard, 1860) St. Clair Shores, MI: Scholarly, 1970. 原著 *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen: C. F. Osiander, 1835–1836.

Sweet, J. P. M. "The Zealots and Jesus". In *Jesus and the Politics of His Day*, pp. 1–10. Edited by Ernst Bammel and C. F. D. Moule. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Taylor, Joan E. "John the Baptist and the Essenes". *Journal of Jewish Studies* 47, no.

2 (Aut 1996), pp. 256–285.

Theissen, Gerd. “Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70, no. 3 (1973), pp. 245–271.

Theissen, Gerd. *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1978.

Theissen, Gerd. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Ed. Annette Merz. Minneapolis: Fortress, 1998.

Thiering, Barbara E. *Jesus and The Riddle of The Dead Sea Scrolls: Unlocking The Secrets of His Life Story*. New York: Doubleday, 1992.

Thiering, Barbara E. *Jesus of the Apocalypse: The Life of Jesus after the Crucifixion*. London: Corgi, 1997.

Thiering, Barbara E. *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*. London: Corgi, 1993.

Udoh, Fabian ed. *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: Essays in Honor of Ed Parish Sanders*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.

Wang, Nathanael Xuesheng “How Jewish is Jesus?”. *Asia Journal of Theology*, April, vol. 34(1), pp. 43–59.

Weiss, Johannes. *Jesus’ Proclamation of the Kingdom of God*. Eds. and introd. Richard Hyde Hiers and David Larrimore Holland. Philadelphia: Fortress, 1971. First version: *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

Wrede, William. *The Messianic Secret*. Cambridge: J. Clarke, 1971. First version: *Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Wright, N. T. “Jesus (Quest for the Historical Jesus)”. In *Anchor Bible Dictionary*, 3:796–802. Edited by David Noel Freedman, 6 vols. New York: Doubleday, 1992.

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God 2*. Minneapolis, MN: Fortress, 1996.

Wright, N. T. *Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did, and Why He Matters*. San Francisco: HarperOne, 2011.



Wright, N. T. *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God 1*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.

Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God: Christian Origins and the Question of God 3*. London: SPCK, 2003.

Young, Brad H. *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.

Zaslow, David, and Joseph Lieberman. *Jesus: First-century Rabbi*. Brewster, MA: Paraclete, 2014.

邓雅各（James D. G. Dunn）著；周建文译。《耶稣新观：寻索历史耶稣的盲点》，香港：香港中文大学崇基学院神学院，2007。

邓雅各著，王学晟译。〈回忆耶稣：历史耶稣探索的问题分析〉。《圣经文学研究》第 3 辑（2009）：1–26。

王学晟。〈与时俱进的历史耶稣研究〉，载周歌珊、叶汉浩主编，《追寻圣道：黄根春六十寿辰纪念论文集》，第 167–197 页。新北：台湾基督教文艺，2019。

王学晟。〈耶稣研究会及其历史耶稣研究述评〉。《圣经文学研究》第 15 辑（2018）：285–317。

王学晟。《从基督到基督教：耶稣运动的发生、发展和转型》。新北：台湾基督教文艺，2016。

The Aberration of the Third Quest of Historical Jesus

Nathanael Xuesheng WANG https://orcid.org/0000-0003-0725-9149

Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

Abstract: The past two hundred years have witnessed five distinct scholarly phases in the quest for the historical Jesus, with the "Third Quest" emerging as the preeminent approach within contemporary New Testament Studies. Proponents of the Third Quest commendably situate Jesus within his Jewish milieu, recognizing him as a Jewish eschatological apocalyptic prophet. Nonetheless, there is a tendency among these scholars to accentuate the "Jewishness" of Jesus excessively, at times bordering on the realm of "political correctness". Such an overemphasis risks introducing bias and undermining the objectivity essential to historical inquiry. This paper offers a critical examination of the Third Quest's undue stress on the "Jewishness" of Jesus, positing that Jesus and his followers manifested distinctive characteristics that set them apart from contemporary groups such as the Pharisees and the Essenes. It is posited that a balanced appreciation of Jesus' Jewish identity, in harmony with his uniqueness, provides a more coherent explanation for the distinctive narratives found in the New Testament, the genesis of Christianity, and its eventual divergence from Judaism.

Keywords: Historical Jesus, the Third Questers, Jewishness of Jesus, distinctiveness

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0003



关于上帝意志的知识
——论斯宾诺莎对先知神学的建构

彭柏林 https://orcid.org/0009-0008-9505-9537

郑州大学哲学学院

摘要：《神学政治论》是圣经鉴别学的先驱之作。在对"旧约"各类书卷做历史和文学讨论之基础上，斯宾诺莎高度评价先知书卷的神学思想，认为先知最与自己不谋而合。带有分开神学与哲学、上帝意志与上帝本质的论说目的，斯宾诺莎娴熟运用圣经语文学建构先知神学体系，隐秘截取或扭曲先知文本并读进自己的哲学。避开上帝本质之问题、围绕上帝意志之概念，斯宾诺莎认为古典先知是上帝意志的真正知会者，是真正的神学乃至真宗教和未来普遍宗教的希望。因为先知正确地认识上帝意志是美德而不是律法，先知通过视觉和听觉的自然想象力认识上帝意志，先知已指明践行公义与慈爱就是服从上帝意志。因此先知对上帝意志的认识是真实而完备的，在宗教经典、神学和生活中有绝对权威。

关键词：《神学政治论》、斯宾诺莎、先知书、神学、上帝意志

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0004

近代西方三大理性主义哲学家之一斯宾诺莎对启蒙思想的重要贡献在于：提出并论证神学与哲学的分离。除了在其哲学代表作《伦理学》中一鸣惊人地抛弃人格神，学界常忽视其在神学代表作《神学政治论》中的努力，即重新揭示传统神学中已有的理性因素。他指出在宗教经典特别是先知书卷中，神学已是关于上帝意志的知识，亦即关乎人应该如何行动的生活方式而非思想教条。本文试围绕《神学政治论》对三大先知书的相关讨论，从三方面建构他所重述的先知神学。

一、什么是上帝的意志：律法与美德？

神学首先是关于上帝意志是什么的知识。斯宾诺莎认为犹太先知最重要的神学洞见是：把仪式、法律与美德对立；强调上帝的意志不是看重外表、要求人履行献祭等仪式并遵守安息日等法律，而是要求人持之以恒地践行爱邻如己。

《以赛亚书》首章提到“上帝的话”[1]（赛 1:10-17），传言上帝已改变对人的要求：燔祭、脂油和血这些“虚浮的供物”“已经够了”。上帝“不能容忍”私下做不道德的事、公然却神情严肃的两面派，批评各种节期太过“麻烦”。上帝决定不答应人的祈祷，除非人遵行祂的新要求：不仅不再作恶、悔过自新，而且扶危济困、帮助孤儿和寡妇。

斯宾诺莎用自己的概念解释这段经文。他指出献祭和节期都是上帝已废弃的、过时的法律，新的法律是“普遍的法则”。它是“真正的生活方式”：洁净内心、

[1] 即神圣的法则、上帝的法律、普遍宗教、慈爱与真心、真正的生活方式。参见《神学政治论》（Tractatus Theologico-Politicus，简写为 TTP.）第十二章第十九节（TTP., XII, 19，章标以罗马数字、节标以阿拉伯数字，后文遵此）。本文参考柯利英译本：Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 252。



习惯性地践行美德、帮助穷人。[1] 他从自己"真哲学"[2] 出发，按寓意把"洗濯、自洁"理解为自外向内的转变。他强调从内心发出的善良意志即持之以恒的善心对行为价值的决定作用。他对善行的补充规定是"习惯性的实践"，与他强调真幸福是心灵平静一致。[3] 因为其所谓心灵平静指人对于清楚理解的事物，心理较少地左右动摇、犹豫不定、患得患失、受制于消极情感，是一种恒心（animi constantia）。他常以此状态描述先知。[4] 对于经中从社会关系角度描写的受压迫群体即孤寡者，他则关注其经济状况即贫穷。这或与当时荷兰繁荣商品经济下的社会贫富差距有关。总之，斯宾诺莎结合哲学和现实生活，提出经中没有的"真正的生活方式"概念，表明他在哲学之"真"的意义上理解生活之"善"，又在生活之"善"的意义上理解信仰之"真"，最终把上帝的真实意图归为普遍法则。

那么善行的回报或结果是什么？斯宾诺莎仍引以赛亚来比较遵循律法和善行的结果。正如批评献祭不是发自内心的善行，以赛亚也批评人禁食时两种上帝所不喜悦的行为（赛 58:1-12）。一是"刻苦己心"：形如槁木地坐在芦苇和炉灰之上。二是"仍求利益"：心思不在禁食，仍用恶语和武力逼迫人做苦工。为此，以赛亚宣讲上帝所要求的真正禁食：不仅应释放做苦工者，还要对缺衣少食者承担责任、分享食物和衣服。上帝对此种善行许诺恒常的护佑。以赛亚用三个比喻描述受护佑的行善者：黑暗中的光、源泉不断的乐园、被修复的地基。与此平行有另一比喻性的许诺（赛 58:13-14）：如果人满心欢喜地严守安息日，

---

[1] 参见 TTP., V, 4，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 139。

[2] 参见第七十六封信，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 475。

[3] 参见 TTP., IV, 42; V, 8; VI, 34; VII, 68, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 136, 140, 160, 185。

[4] 参考 TTP., I, 40; II, 31，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 91, 102。拉丁原文见 Spinoza, *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, Fokke Akkerman, ed., Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau, trans., Paris: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 106, 130。

那么上帝会带人坐升高地并享有雅各的产业。

首先，斯宾诺莎把真禁食归结为“对自己和他人的自由与爱”[1] 。这个模糊表述可能指对自己和他人都应抱以慷慨[2] 和善意：不仅否定对待自己的禁欲主义，还反对加给他人的压迫和剥削。第二点符合经义，但第一点似是斯宾诺莎加入的主观看法。如柯利所指出，经文难以读出以赛亚认为人们缺乏自爱、需要改正之意。[3] 以赛亚批评禁食似仅针对形式主义、过度的自爱、吝啬，也即一边禁食一边督工的利己主义。因此自爱观念是斯宾诺莎将自己“真哲学”投射于《圣经》的结果。因为在其《伦理学》中，最高理想自由正是以克制情感为基础的自我实现；爱既是施于他人的善行即美德，也是自我获得的快乐即幸福。[4]

其次，对以赛亚比喻的两个应许，斯宾诺莎则做了重要区分。他认为前者指个人身心健康、死后享有上帝的荣耀；后者则只是国家安全、经济繁荣等物质方面的好运。后者更易明白，是对经文“乘驾”、“产业”的信实解读。其中，“乘驾”指“骑”，可引申为“控制、统治”，与政治权威有关。[5] 产业即财富则更加代表偶然性事物。在《知性改进论》中，斯宾诺莎曾总结庸人普遍追求的三种稍纵即逝的善：财富、荣誉、感官快乐。它们与“永恒而无限之物”对立，是人心难以根除的消极对象。[6] 但前者似不客观。一方面，他用“身心健康”概括三个

---

[1] TTP., V, 10，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 140-141。

[2] “libertas”在 17 世纪可指慷慨，参见 TTP., V, n. 7（第七个注释）, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 141。

[3] TTP., V, n. 7, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 141。

[4] 参考《伦理学》第二部分命题四十九附释、第四部分命题七十三附释、第五部分命题三十六附释，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 490, 587, 612。斯宾诺莎认为自由在于对上帝的理性之爱，在这种爱中，爱人与自爱并不矛盾。

[5] TTP., V, n. 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 141。

[6] 参见《知性改进论》第一、三、十节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, pp. 7-9。



比喻，但其主要符合第二比喻提及的“心灵饱足”、“骨头坚强”，恐难以囊括另两种寓意。另一方面，他用“死后上帝的荣耀”概括上帝的恒常护佑，显然是对翻译的有意选择。“耶和华的荣光必作你的后盾”，“后盾”也可译为“收集”。在语境中似前者更贴切，这也是通行英、汉译法。[1] 但斯宾诺莎选择后者，并从“收敛尸体”引申出“死亡”。“上帝为人收尸”的译法使他读出“死后的奖赏”，与《伦理学》以“心灵永恒”[2] 为最高幸福形成呼应。

由此可见，按照斯宾诺莎的先知神学，上帝不仅必然奖励善行，而且根据善行的类型给予相应奖励。对于广义善行，包括遵行仪式、法律，比如守节期、安息日，只能收获偶然和短暂的回报。对于由爱而发的、持之以恒的善行，则将收获心灵的幸福。奖励不是均质的。他认为先知鼓励人争取较高级的回报即美德本身。其《笛卡尔哲学原理》曾援引以赛亚论证决定论的神圣法律观，认为决定论与美德伦理可以共存。[3]

斯宾诺莎主张在先知那里，上帝奖善惩恶的原则并非形式平等，而是实质平等。即回报取决于善行的性质，上帝并不机械地一视同仁。较高的善行是美德，必使人收获身心健康和幸福。只遵守仪式和法律却败坏道德的人必将受罚。但他同时承认，对于美德或恶行的回报究竟是遗传或一人承担的问题，先知们意见不一。他找到以西结（结 18）和耶利米的不同观点。前者支持一人做事一人当，而且人的命运会根据行为变化而随时改变。后者则提出子孙要承受父辈的罪孽（耶 32:18），但也赞成上帝会后悔并随时改变人的命运（耶 18:8-10）。

[1] 比如 NRSV、NIV，包括犹太教圣经（NJPS），参见 TTP., V, n. 8, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 141。

[2] 参考《伦理学》第五部分命题三十九至命题四十二，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, pp. 614-617。

[3] Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, p. 330.

先知的共识是美德有最高价值。

按照斯宾诺莎关于上帝拣选的论述，耶利米的立场看似矛盾，其实不然。因为上帝拣选所要求的代际传承是就具有一定稳固性的律法而言的。美德的报酬则仍要依据个人随时随地的行为而定。先知自身与先知书之间都无根本矛盾。从对耶利米第一种看法的引证可进一步说明，他在那里同时引律法书（出 34:7）。而律法书在他看来正是推崇法律和仪式的，其意义是维持国家长治久安。他认为律法书所说的永恒拣选是指谨守律法的回报，并非无条件（利 18:27-28；申 8:19-20）。相对稳定的习俗一旦被抛弃，社会便缺乏维系。而先知书所说的永恒拣选（耶 31:36；结 20:32-44）即"知神与爱神的永恒之约"更非无条件。其永恒有赖于行善的恒心：此约不再刻于石上，而是写在心中（耶 31:33）。因此，拣选不是一劳永逸的，而总是有条件的。正如奖励不是均质的，作为回报的拣选也不是永恒的。

由此斯宾诺莎继续援引先知书揭示上帝善恶分明、赏罚不爽的特点。比如以西结说上帝会把乖逆之徒与虔敬者分开（结 20:38）、西番雅说上帝会移除自大者并留下穷人（番 3:12-13）。不仅针对个人，因为上帝拣选在律法意义上并非永恒，所以国与个体可相互转化。灭国后束缚个体的不再是仪式、法律，而是自然法则（耶 9:24-25）。如同上帝据品行对个体及其每一行为区别对待，国与国、国家的每一习俗也按道德性质被区分开。上帝的道德理性不会受限于某一国、某一时期。地上万国作为独立个体，不仅都可能有先知宣扬道德诫命，而且可以如同个人听从先知、改过自新、延续国祚。上帝的意志正是通过这种个体主义的道德赏罚机制体现。斯宾诺莎也正是在此道德理性主义的意义上理解先知的陶喻（耶 18:1-11）。



二、如何认识上帝的意志：话语与形象？

神学其次是关于如何认识上帝意志的知识。先知是上帝和人之间的中介，既代表凡人与上帝交涉，又被上帝选中向人传话。这意味着他们能凭借特别的预言天赋，认识上帝对人的特殊显现形式。此形式既是上帝的存在方式，又是人可认识的对象。斯宾诺莎归结其不外乎话语和形象。它们是先知受启的普遍模式，也是先知传言的主要内容。

以赛亚的启示（赛 6）代表这种模式。首先，先知描述眼见的上帝形象：有宝座、华服、天使、烟云。其次，在经过天使用红炭沾嘴的方式赦罪后，他还得以与上帝对话，接受预言灾难的召命。该章多次以视觉和听觉并置，代表人除心以外的全部官能。比如全章分为见异象（赛 6:1-7）与听召命（赛 6:8-13）两个并列部分，用动词“又听见”连接。比如用“嘴唇不洁”和“眼见上帝”[1] 表明人的全然败坏，又用天使发出“看”的命令和“沾嘴”动作表明罪全得赦免。上帝诫命首先责备人虽然能看、能听，但看不见也听不见。其次根据这两种官能宣告灾难根由，人将因“眼昏耳沉”而遭亡国之祸。以上帝为中心，视觉和听觉内容也形成鲜明对比。前者描写上帝的庄严威仪，后者叙述上帝的情感、想法、意志和计划。人的罪孽、将遭遇的荒凉与上帝的光荣和能力也形成对比。

斯宾诺莎认为，上述人与上帝相遇的奇迹只是先知用文学手法夸大的自然事物。先知原意并非看见上帝、听见上帝的话。比如对以赛亚描述的“众星黯淡”、“天移地动”（赛 13:10,13），他认为先知不可能信以为真[2] 。又比如以赛亚追忆旷野奇迹，预言犹太人在从巴比伦回归途中会再遇磐石出水（赛 48:21），这只是说正如事实人们将找到解渴水源。如果误以为先知真地相信这些奇迹，

---

[1] “人见我的面不能存活”（出 33:20）。

[2] 但先知也并非知道奇遇的自然原因，参考 TTP., VI, 13，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 155。

就错会先知本意。正如他赞赏耶利米所说自然遵循着固定而永恒的秩序（耶31:35-36）。违背自然秩序的奇迹叙事是犹太人惯用的言说方式，用以增强语言感染力、激励人对上帝心生虔敬。上帝呼召先知并发布启示的奇迹叙事不是对超自然事件的客观记录，而是先知的主观构想，由上述语言习惯和宗教动机共同促成。

回到斯宾诺莎对以赛亚受启的解释。容易看出，他把叙事中心从上帝换为以赛亚。他认为在可见的形式中，上帝高高在上，而百姓满身罪孽如堕粪中，这只是先知的视觉想象。人被设想处在极其可怜的状况、与上帝相距甚远，但完全由上帝掌控。人未来的灾祸看似由上帝说出，实为先知听觉想象中的、抽象的不可见的形式。人将来的厄运不是由上帝直接介入所导致，而是来自人自身处于闭塞状态的心、耳、眼，不愿意亲近先知的教导。因此，整个叙事是以赛亚对人的堕落及其后果的提醒，希望以上帝感染人、激励人、指引人。形象和话语不是上帝对人的显现形式，而是先知身体自然官能的产物。前者是对上帝大能的模糊渲染。后者是对人的批评和提醒，是清楚的教导。形象代表先知所认识的超越者即上帝，是具体的、非逻辑的。话语则代表先知激浊扬清、针砭时弊的道德观念，是抽象的、逻辑的。

拉比传统曾把上述以赛亚异象与以西结比较，认为形象本身并无实质差别。不过因两位先知身份和生活时期不同，对上帝在圣殿显形的描述便有所不同。以赛亚乃朝臣，对宏伟形象司空见惯，当时圣殿犹在，如同一对翅膀。而以西结乃农夫，对异景深感震撼，因而其描述颇为详细，而且圣殿已毁，所以六翼只剩四翼。[1]

---

[1] 参见《塔木德·节期篇·论节日献祭》（Chagigah 13b），拉比亚丁·史坦萨兹（Adin Even-Israel Steinsaltz, 1937-2020）翻译的“威廉·戴维森版《巴比伦塔木德》”在线版本：https://www.sefaria.org/Chagigah.13b.8?lang=bi（阅读时间：2024 年 11 月 30 日）。



斯宾诺莎的批评表明他与传统犹太解经思想的重要区别。他也称“形象”为“预言的表象和象征”（representationes propheticae et hieroglyphica）[1]。他同意先知的不同异象都指上帝，作为比喻有相同本体。但他不同意喻体也相同，反对拉比们把喻体也视为上帝的一部分。在他这里，上帝显出的光荣完全是人的自然想象，虽有超越性，却非神秘的、独一无二的。但在《塔木德》中，光荣是上帝的一部分，一神信仰不允许先知所见是不同的光荣。主导这一分歧的根本问题是：先知所描述的事物，比如有翅膀的怪物，究竟是上帝的形象还是人的想象？试比较斯宾诺莎与迈蒙尼德的异同。

一方面，斯宾诺莎用自然和道德法则理解先知比喻中的本体，为关于先知书的寓意解读开辟道路，拉近了其与迈蒙尼德的距离。比如迈蒙尼德虽然对上述拉比评论持含蓄支持态度[2]，但曾根据以赛亚（赛 40:18, 25）和耶利米（耶 10:6）论证现存万物皆非上帝真正形象[3]。在评价以西结所谓“上帝的荣耀”时，迈蒙尼德指出，异象中的事物只是上帝的荣耀和创造物，不是上帝本身。[4]这一评价也适用上述以赛亚异象中的荣光。斯宾诺莎相似地区分上帝本身与先知的上帝形象：既然“形象”只是先知发挥文学才能以适应听众想象的描写，那么以奖善罚恶的道德法则为实质内容的“话语”才是其真实意图。但他并非承认“话语”便是上帝本身。事实上，他认为先知对上帝的正确认识局限于道德法则即上帝的意志，与其哲学中作为上帝本质的自然法则有着复杂关系。[5]

---

[1] TTP., II, 20, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 99。拉丁原文见：Spinoza, *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, p. 122.

[2] 参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，傅有德、郭鹏、张志平译，济南：山东大学出版社，1998 年，第 389-390 页。

[3] 参见 TTP., VII, n. 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, p. 174。

[4] 参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，第 392 页。

[5] 斯宾诺莎认为道德法则符合自然法则，而上帝可等同于自然法则，此观点参考柯利的一系列作品，代表性的有：Edwin Curley, “Spinoza’s Metaphysics Revisited”, in Jack Stetter & Charles Ramond eds., *Spinoza in*

另一方面，斯宾诺莎认为先知总怀着对造物主的虔敬之心打比方、把万物归于上帝、用万物的形象指代上帝。按照他和迈蒙尼德的哲学，尽管上帝的“形象”是假的，[1] 但“话语”要借它才得以显现。他们的理性主义立场决定“形象”和“话语”都不能简单地等于上帝或其一部分。真正的上帝是对“形象”和“话语”的辩证超越。二者都非超越者自身，只是人对超越者的想象。这超越者便是真实的、唯一最伟大的先知的上帝。先知对上帝的知识是有等次的，只有这个最伟大的先知才最终无需借助话语与形象认识上帝、对上帝的知识最清晰。[2] 区别在于：迈蒙尼德认为这个最伟大的先知是摩西；斯宾诺莎则认为不是摩西，而是耶稣基督。二者同意：真正的先知都发现了上帝的真实意志，但最伟大的先知发现上帝意志的方式与众先知迥然不同，即超越“形象”和“话语”、直接地认识上帝（迈蒙尼德）或其意志（斯宾诺莎）。

上述分歧也适用于“话语”，即预言究竟是上帝的话抑或人的话？在斯宾诺莎以前，探讨预言的哲学家对此有不同解答，主要形成三种原则：一，预言完全是上帝的；二，预言完全是人的；三，预言既是上帝的又是人的。[3] 这些原则决定哲学家对先知的象征性表述可展开丰富解读，但其基本依据除了希腊传统的新柏拉图主义者和亚里士多德，便是希伯来传统的以西结。他用火和光比喻上帝及其荣耀。

在首章，以西结描述从“精金”中显现的四个活物。按照拉比解释，所谓“精

Twenty-First-Century American and French Philosophy, Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy, London: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 3-51。因此可以说上帝认可道德法则、先知的上帝接近和符合真正的上帝。

[1] 迈蒙尼德认为“形象”是上帝的造物，可能不完全是人的，从而不完全是上帝的假象。斯宾诺莎则认为“形象”完全是人的。

[2] 但迈蒙尼德可能把先知的上帝等于自然法则。斯宾诺莎则反对，认为先知的上帝只是道德法则，与真正的、作为自然法则的上帝不完全等同。

[3] 参见 F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, New York: Routledge, 2008, pp. 70-72.



金”是“火中会说话的动物”，取自这一短语三个单词的词头。[1] 他们与上帝说话的时间正好交错，当“圣一”发出“圣言”时，它们便沉默。这些活物来回跳动好似电光，拉比解释为就像火从炉中射出，不断地迸裂与熄灭，又像在炼金的瓦片之间来回迸射的火花。按以西结的描述，“精金”与“火”的关系便是上帝与其光荣的关系，轮子则是天使。

在新柏拉图主义者普罗提诺那里，理智与灵魂的关系如同太阳与其周围的光。理智首先照亮自己，然后倾斜而下照亮物质世界。灵魂接触理智的方式如同以西结所谓“闪光”：“一束连着一束的光前后相继，源源不断。”[2] 太阳不是自在的，它一定位于其他事物。比如灵魂在脱离身体、感觉、欲望等杂质后所留下的理智之光，普罗提诺称之为“理智的影像”。这影像既是理智的存在方式，又是灵魂的一部分。

耶利米也体现了先知神学与柏拉图哲学的联系。事实上，正因为耶利米把上帝视为超绝万物，长期以来才有将其视为柏拉图哲学源头的传统。按照斯宾诺莎的老师玛拿西（Manasseh ben Israel，1604-1657）的理解，在亚里士多德那里，第一理智是上帝的本质。他认为柏拉图的想法正好相反：因为全能上帝独立于第一因或神圣理智，智慧不是上帝本身，而是依赖上帝、从上帝溢出。因此柏拉图更好地理解上帝。[3] 玛拿西的译者林铎指出：许多古代圣人和基督教作家都相信柏拉图曾受惠于耶利米，这在时间上是可能的；即使柏拉图不曾直接向耶利米求教，也可能跟从其秘书巴录学习过。[4]

从“形象”部分的讨论可知，斯宾诺莎解释预言的哲学原则显然属第二种，

---

[1] https://www.sefaria.org/Chagigah.13b.8?lang=bi（阅读时间：2024 年 11 月 30 日）

[2] 普罗提诺：《九章集（下）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 577 页。

[3] Manasseh ben Israel, *The Conciliator, v.1*, E. H. Lindo, trans., London: Duncan and Malcolm, 1842, p. 8.

[4] 参见注释 18，Manasseh ben Israel, *The Conciliator, v.1*, p. 8.

即预言完全是人的想象。但需要揭示他如何将这一原则读进先知书，使带有一定柏拉图主义特点的先知神学与其哲学相协调。他关于“话语”与“形象”关系的观点，便受到柏拉图主义的影响。其特点是：认为在“话语”所代表的逻辑的、时间的维度之上，有非逻辑的、超越的维度作为前者的来源和终极目的。正如道德法则符合自然法则，并最终奠基于自明公理。在斯宾诺莎的知识分类理论中，这一超越维度由属于理性知识、但高于理性的直觉知识体现。超越者与其媒介或显现亦即“形象”的关系，则体现为直觉知识与“经验”的关系问题。[1]

综上所述，斯宾诺莎通过讨论以赛亚的受启模式，得出“形象”和“话语”是上帝与先知交流的两种特定方式。他主张这两种媒介实质是先知身体器官的自然能力，并非从上帝而来、到人那里去、承载着神圣信息。因此，它们对于真宗教[2] 并非必要。他通过比较以赛亚与以西结的异象，得出尽管先知的“话语”内容相近，但他们所借“形象”则与各自生活经验相适应，因而不同。“话语”和“形象”也在本质上有别。视觉或具有高于听觉的特殊地位。有意味的是，尽管他批评神学家在对先知的解读中加入过多古希腊哲学，但客观地讲，当他自己按等次区分“话语”和“形象”，乃至“形象”与心中的上帝本身[3] 时，已受到柏拉图哲学区

---

[1] 关于斯宾诺莎知识分类的成熟理论，参见《伦理学》第二部分命题四十附释二，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, pp. 477-478。“话语”与“形象”分别对应的知识类型或可这样表现：泛泛的经验——>理性（包括作为道德法则的“话语”，遵循赏善罚恶的逻辑，也包括其他自然法则）——>直觉知识（最基本的自然法则，是对经验和理性的综合，包括作为经验的“形象”）。需注意两点：1. 二者都不能简单地等于直觉知识、自然法则、上帝；2. 理性和直觉知识都处理经验，但方式和内容都不同，特别是直觉知识与经验的关系，牵涉到斯宾诺莎的上帝与他所谓先知的上帝之关系。

[2] 即美德、救赎之路，参考 TTP., XI, 13; XII, 27; XIX, 9，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 244, 253, 334。甚或不需要道德法则作赏善罚恶的教导。

[3] 斯宾诺莎认为美德、上帝的本质都在人的心中，参考 TTP., P, 26; I, 5, 22, 24, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 73,78, 84-85。不借助任何话语和形象，直接与上帝心对心地交流，这是斯宾诺莎贬抑摩西、抬高耶稣基督的重要论据。即使摩西超过众先知，也只能面对面与上帝说话（出 33:11；民 12:8；申 34:10），仍需借助形象作为话语的发出者、来源和根据。耶稣对上帝的认识虽限于作



分现象与本体的二元论影响。这种影响甚至在先知本身找到相似源头。先知异象叙事突出显现的上帝意志，反而在一定程度上隐匿了上帝本身，为斯宾诺莎围绕上帝意志建构神学和真宗教、区分神学和哲学提供了重要经典资源。

三、如何践行上帝的意志：公义与慈爱？

神学最后是关于人如何服从和践行上帝意志的学说。斯宾诺莎认为先知是一批具有前瞻精神的人物。尽管他们的说教按大众易接受的方式打比方、适应人过去的思维习惯，但面向未来生活的实践主张才是比喻说教的核心。他们教人如何从当下做起、改过自新，在实践中模仿上帝[1] 。既然美德是更新了的上帝意志和“真正的生活方式”，那么具体有哪些美德？

斯宾诺莎认为，上帝只要求人认识其慈爱与公义。认识其本质即对祂的理智知识与宗教无关。人无需以之为典范、建立真正的生活方式。耶利米预言（耶 22:15-16）有上帝对约西亚王的评价。上帝说他除了吃喝等物质享受外，还做公正的判决、维护穷人的权利，所以在现世得到好报。上帝在结尾处特别用反问语气提醒说认识自己就在于此。这里有两点值得关注。一，经文和斯宾

为上帝意志的美德和道德法则，不是上帝本身，但与犹太传统不同的是，他认为摩西对上帝的知识并不更多。他对摩西和耶稣的不同看法或有重要的圣经历史鉴别依据：摩西形象承载着圣殿重建时期律法书编者的复杂民族记忆和意识形态想象，耶稣则处在大流散行将开始的绝望时刻，从而对历史有更真实和清醒的认识。

[1] 关于“模仿上帝”，参见 TTP., XIII, 20, 24, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 261-262。参考《圣经》（林前 11:1；弗 5:1；帖前 1:6）。上帝的意志是必然的，上帝也遵循永恒的自然法则，参考 TTP., VI, 39, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 160-161。正如意志必不违背理智，二者有同一性，参考《伦理学》第二部分命题四十九，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, p. 484；TTP., XV, 10, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 275。因此模仿上帝即遵从上帝的意志。迈蒙尼德在论及“模仿上帝”时，也引述上帝意志与本质的同一，参见摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，第 159 页。

诺莎都预设“人是上帝的形象”[1] 这一神学前提。既然人与上帝相似，那么认识上帝的人会以此知识自我约束，活出上帝的样子。因此，当上帝反推说，人践行公义便是认识自己，实质是承认公义乃自己的属性。二，斯宾诺莎强调反问句中的“认识”[2]，显然属过度发挥。结合经文语境可知，他有意去掉第十五节前半句。其实，前半句解释说上帝是在批评约哈斯大兴土木、建造香柏木楼房时，才提出与之相对的公义是祂对人的要求，祂只对践行公义的人施予奖赏。因此，上帝强调的不是认识与实践的区分，而应是暴政与公义的差别。斯宾诺莎却据此得出，除了实践性的公义属性，《圣经》并不要求人有对上帝本质的知识。

他对上述结论还有一自称最准确的补充引证。在耶利米预言圣城将毁（耶 9:24）时，上帝说人应以认识祂为荣，特别要认识祂对人施行慈爱、公平与公义，祂喜悦这些行为。一，这段同样预设“人应成为上帝的形象”，因上帝践行慈爱与公义，祂也喜悦人这样做。上帝与人的理想关系是：人既是爱与义的承受者，也是给予者。二，这段确比上段更适用，不仅再提上帝褒奖对祂有正确“认识”的人、强调“认识”内容是其实践属性，而且补充另一重要属性即慈爱，比上段更准确、全面。三，最重要的是，在语境中，经文确把两种知识做比较：智慧与聪明。“智慧人不要因他的智慧夸口”（耶 9:23）、“夸口的却因他有聪明”（耶 9:24）。但此处“智慧”主要指航海、军事、行政、守法等方面的专业技巧，是被上帝与勇力、财物一同弃绝的。[3] 它与认识上帝道德属性的“聪明”一样，也是实践知识。总之，即使在此处，《圣经》也未明确区分上帝的道德属性与自

---

[1] 参考《圣经》（创 1:26-27，9:6）。

[2] 在犹太传统中，“认识”是一重要神学概念，恰不指斯宾诺莎所说的抽象知识，而是一种生活关系，比如家庭关系、夫妻关系、与上帝的盟约关系等。参考圣经神学辞典编译委员会：《圣经神学辞典》，台北：光启文化事业，2007 年，第 851-852 页。

[3] 参考《圣经》（王上 7:14；代上 28:21；结 28:7；但 1:4）。



然属性、否定后者而肯定前者已是对上帝的真知。[1]

可见，为了突出“上帝意志”概念作为先知神学的核心范畴、巩固美德作为上帝意志的观点，斯宾诺莎有意隐秘地曲解经文。他划分上帝的两种属性，将认识、模仿、服从上帝局限于祂的道德属性。其实质是对上帝意志和本质的区分。他借自己哲学中与上帝本质同一的意志概念调和先知的上帝论，既是对先知神学的伦理化和世俗化，也是对自己哲学的实践化和宗教化。在他看来，先知的上帝不要求人认识祂的本质，自己的上帝只需要人践行祂的意志便已认识祂的本质。结果使先知与自己不谋而合：使上帝的本质隐匿在其意志背后，成为与神学不相干的哲学概念。神学本身也成为与神的本质不相干的学问，简化为人积极的生活方式。公义与慈爱既是上帝意志的积极内容，也是人的美德。因此有必要澄清上帝公义与慈爱的内涵，揭示人服从和践行上帝意志的具体方式。

按照斯宾诺莎，在先知那里，上帝的公义是绝对的，而人世的公义是相对的。人不应凭个人意见或某一群体的看法来评价法律是否公平，相反地，应该把法律作为公平的既有标准。比如在“巴比伦之囚”时期，虽然犹太人遭受压迫和凌辱，作为奴隶受到不公平对待，但耶利米奉劝人应忍耐（哀 3:25-30）。[2] 耶利米的论据（哀 3:31-40）是，如果巴比伦人胡作非为、欺负弱势群体，以至于蔑视国法、胡乱判案，那么上帝也会惩罚他们。比如国家纲纪混乱、人民起义、外族入侵等。相应地，犹太人受罪是因他们曾冒犯上帝的法律、破坏上帝既定的公平标准。换言之，上帝有恶恶好善[3] 之心，祂奖善罚恶并非任意，而

[1] 再次反映，在斯宾诺莎那里，对上帝的真实认识（道德法则）不等于对真正上帝的认识（自然知识），但二者是一致的。后者对人的要求更高，但前者对于宗教和道德生活足矣。

[2] 斯宾诺莎把《哀歌》归于耶利米，现代圣经鉴别学已否认。参考 TTP., VII, n. 17, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 177。

[3] 语出阿摩司书（5:15）。

是受制于固定的法则。只要人遵行国法和美德、不怨天尤人、改过自新，惩罚必不会长久。

对此，斯宾诺莎从自己的政治哲学解释“公义”[1]。他认为对于作囚徒的犹太人，原来的国法已废除，这意味着原规定为正义的行为已不再有正义性。政治共同体不规定绝对的公平，只要法律规定为可行的事就是公正的，反之则是不义的。所以如果一人被偷了外衣，当他向法官要求审判盗贼并追回外衣，并非把丢失的外衣追回便是正义的。而是因为法律规定不允许偷盗，使个人不得因违背法律而获益。由此才能捍卫法律的权威、维护集体利益和共同规范。正义观念本身没有强制效力，只有具体规定何为正义的法律才能实施正义。

这样看来，犹太人如果因做奴隶受鞭笞便希望法官惩罚主人，这只是报复心而非平等心。按此逻辑，如果巴比伦人能胡乱判案却得逞，那么巴比伦国法将失去作为公平标准的效力，将与犹太人一样“失去正义”[2]。失去正义者只能作奴隶而不能作为管理者参与国家立法。奴隶没有规定他人应如何行动的权利。除了惩罚，上帝也护佑人。《耶利米哀歌》同章稍前提到，犹太人虽被囚，但不至亡国灭种，这本身就体现了上帝永恒的慈爱和怜悯。“慈爱”包含“公义”，“公义”是“慈爱”的实现方式。斯宾诺莎认为通过服从不公平的法律得以保全性命，这才是耶利米所期待上帝的公义和救恩（哀 3:26）。这种公义观使法律的正义性相对化：对于不同处境的同一群人或同一处境的不同人群，都没有绝对公平的法律。只有在安全稳定的国家，作为平等而自由的公民才有权利要求受到公平对待。法律不能实现普遍的公平。总之，政治公义不是“普遍宗教”[3]及其上帝意志的正确内涵。

---

1 “公义”同“平等”，参考 TTP., XVI, 42, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 290。

2 或等于“失去权利”，参考 TTP., XVI, 28, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 288。

3 参见 TTP., P, 23; XII, 19, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, pp. 72, 252。



因此，人不应执迷于政治的相对公义，而应相信上帝的绝对公义、坚守普遍的道德法则。那么犹太人为何亡国被俘、失去正义？换言之，古希伯来王国的法律与上帝的意志究竟因何抵牾？按照以西结（结 20:25-26），上帝会放任将使人灭亡的律法，比如用头生献祭，借此惩罚人并昭示祂的大能。斯宾诺莎对第二十六节前半段的拉丁译文"因我反对任何头生的东西，借此用他们自己的礼物玷污他们"，并不符合马索拉文本和通行译法"因为他们献上一切头生，我就用他们这些礼物来玷污他们"，不准确译文可能来自特雷梅利乌斯（Immanuel Tremellius，1510-1580）的译本。[1] 区别导致歧义：献祭头生究竟是上帝有意设计的"圈套"，还是人误解上帝命令所制定的律令？究竟是上帝因犹太人以前所犯的罪、便通过此律惩罚人，还是人从前没有犯罪、是此律激怒了上帝？

《圣经》别处确提到上帝不喜悦献祭头生的习俗（利 18:21-30；结 20:31；耶 19:4-6）。但根据第二十五节，第二十六节应指献祭头生是上帝有意放纵人遵守的不公正法律之一，与上帝不喜悦它不矛盾。此律的不公正性质并未改变。斯宾诺莎也不在意上述歧义，表明在他那里上帝公义有特定的实现方式：通过人的行为规律运作。不公正的法律是否被归于上帝不影响人终将受罚的结果，上帝似不是公义实现的必要条件。重要的是后半句所言人将自己惩罚自己，即人的行为、人性、行为结果才分别是公义实现的前提、机制、结论。换言之，惩罚不是上帝对人类的干预，而是社会自身的危机。这再次表明他对上帝本身的隐匿。

通过解释为何有的法律一开始就是对上帝犯罪、不符道德法则，斯宾诺莎试图从源头解决上帝的公义从何而来、人应如何服从和践行上帝公义的问题。为了追究上帝为何不喜悦头生献祭，他提出上帝的"最初意图"（primum

[1] 参见 TTP., XVII, n. 51, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 317。

intentum）[1] 概念，认为上帝一开始是喜悦头生的（民 8:17）。但在“金牛犊崇拜”（出 32:25-29）事件中，除利未人之外的所有人包括长子都参与了。偶像崇拜激怒上帝，导致上帝不喜悦头生、不再把长子分别为圣、用利未人取而代之（申 10:8）。因此，献祭头生的法律被厌弃，这本身就是上帝对人背约的惩罚。上帝的公义应从这最初的约中寻找。这约应有两点：一是不许偶像崇拜；二是长子对上帝有特别的义务。背约不仅导致当时的人被杀，而且后世长子都不再允许有接近上帝的特权，从而受到严厉的双重惩罚。

斯宾诺莎只着墨于第二点，将崇拜金牛犊解读为犹太人对民主制而不是一神教的背叛。[2] 按照上帝的“最初意图”，长子有特权。通常每个家庭都有长子，这意味着政治共同体的基本单位即每家都有对上帝的特权。长子代表各个家庭参政，这是民主制的雏形。其核心精神是公平、平等，其自然基础是嫉妒心。[3] 上帝的公义只是祂对人类嫉妒心的尊重，或人对他人嫉妒心的同情即慈爱[4]。人与上帝的约只是人性的自然法则、背约只是少数人背离普遍人性。由背弃最初的约带来最初的惩罚：看似是上帝因愤怒而制定不平等的利未祭司制度，实

[1] TTP., XVII, 96, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 318。拉丁原文见：Spinoza, *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, p. 576.

[2] 这表明他试图用古典先知的“公义上帝”取代摩西的“嫉妒上帝”。“除了我以外，你不可有别的上帝。”（出 20:3）斯宾诺莎认为这一取代并无实质分歧，因为维持公平与嫉妒是同一人性的两个侧面。参考《政治论》第八章第十二节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 570。但背后体现他对先知传统的抬高、对律法传统的贬抑。

[3] 参考 TTP., XVI, 36, Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 289；《政治论》第八章第十二节，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.2*, p. 570。

[4] 关于同情与爱的联系，参考《伦理学》第三部分命题二十七绎理三附释、第三部分“情绪的界说”第二十三至第二十四条，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, pp. 509, 536。嫉妒与同情虽然是相反的情感，但或许最相近，都是公平的自然基础。关于相反情感的联系，参考《伦理学》第三部分“情绪的界说”第二十九条说明、第四部分命题五十七附释，Benedictus de Spinoza, *The Collected Works of Spinoza, v.1*, pp. 538, 577。



质是人类天性受到压抑、社会隐藏危机。

为进一步解释公平如何是最基本的善、最初的不公平如何可能像上帝被迫打开的“潘多拉魔盒”引发一系列社会问题，斯宾诺莎列举由利未祭司制度引发的一系列不平等律例。比如向利未人奉献礼物、缴纳赎回长子的人丁税（民3:44-51）、只允许利未人接近圣物（民 16:9-10）。这三条分别代表祭司制度对政治、经济、宗教的全面影响，最终成为古希伯来王国灭亡根源。可见最初引发集体受罚的是由少数人制定、但违背多数人天性的法律。上帝不过借诸多构成一系列因果环节的法律实现惩罚。由此斯宾诺莎按其希伯来史观解释先知所描述的上帝惩罚、揭示上帝公义的起源、机制和实质。结论是上帝意志符合因果必然性、道德法则与最终决定历史演变的自然法则具有同一性。除了人性自身，此外别无任何上帝主观规定的法律；除了推己及人的同情和慈爱，此外别无上帝主观希冀的公平。

综上所述，斯宾诺莎认为先知的实践神学教导人行为公正、爱人，这是上帝适应人的天性所定制的永恒律令。人的生存境况不外乎缺乏正义和维护正义。除原初自然状态，缺乏正义者必是受罚状态，此时人不应与上帝惩罚的手段做抵抗、反对不公正的法律。他应服从法律、转向内心，通过爱邻人甚至爱仇敌帮助上帝实现祂的公义、完成惩罚。维护正义者要么在创立法律，要么在遵守法律。前者是关键，他在最初立法之时要坚持公平原则、怀揣慈爱之心，此后一系列法律便会与之相适应、形成良性循环。后者便能不自觉地服从上帝公义。人可自行根据自己身处的法律状态，选择究竟应以慈爱还是公平作行动的最高准则。不仅立法的公平原则离不开同情即慈爱，而且服从法律是社会个体生活的常态。因此慈爱或是最普遍适用的生活准则。

结语

本文围绕斯宾诺莎对三大先知预言片段的神学诠释，试证明斯宾诺莎对先知进行“六经注我”式解读，建构符合其哲学的先知神学。他把神学片面地理解为关于上帝意志而非上帝本质的知识，包含三部分：上帝的意志是什么、如何认识上帝的意志、如何践行上帝的意志。三部分各涉及的核心神学问题是：律法与美德、话语与形象、公义与慈爱三对范畴的内涵及其关系。他认为先知教导上帝要以美德取代仪式和法律、先知通过身体官能想象上帝的形象和话语、先知教导践行公平和慈爱便是服从上帝。斯宾诺莎将对先知神学的上述理解用于解读整部《圣经》，并从《圣经》引申政教分离和思想自由的现实教益。《圣经》实则成为他从伦理、知识、政治等方面验证、传播其哲学的载体。但他所回顾和重述的先知书中已蕴含的理性因素，其中不乏真知灼见，成为他推进启蒙精神的重要理据，也为我们反思现代性和世俗化等问题提供更广视域。

参考文献

赫舍尔：《先知神学》，邓元尉、邱其玉、徐成德、应仁祥译，新北：校园书房，2020 年。

卢龙光：《基督教圣经与神学词典》，北京：宗教文化出版社，2007 年。

摩西·迈蒙尼德：《迷途指津》，傅有德、郭鹏、张志平译，济南：山东大学出版社，1998 年。

普罗提诺：《九章集（下）》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009 年。

圣经神学辞典编译委员会:《圣经神学辞典》，台北：光启文化事业，2007 年。

萧俊良：《希伯来文<圣经>语法教程》，费英高、鲁思豪译，刘平校，上海：华东师范大学出版社，2008。

Curley, Edwin. “Spinoza’s Metaphysics Revisited”, in Jack Stetter & Charles Ramond eds., *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy, Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*,



London: Bloomsbury Academic, 2019, pp. 3-51.

Israel, Manasseh ben. *The Conciliator, v.1*, E. H. Lindo, trans., London: Duncan and Malcolm, 1842.

Kreisel, Howard. *Prophecy: the History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy,* Dordrecht: Springer, 2001.

Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, New York: Routledge, 2008.

Spinoza. *Oeuvres, III, Traité Theologico-Politique*, Fokke Akkerman, ed., Jacqueline Lagrée & Pierre-François Moreau, trans., Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza, v.1*, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 1985.

Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza, v.2*, Edwin Curley, trans., Princeton: Princeton University Press, 2016.

Verbeek, Theo. *Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring "the Will of God"*, London: Routledge, 2016.

The Knowledge of God's Will: On Spinoza's Construction of the Prophets' Theology

Bolin PENG https://orcid.org/0009-0008-9505-9537

School of Philosophy, Zhengzhou University

Abstract: Theological-Political Treatise is a pioneering work of biblical criticism. On the basis of discussing the history and literature of Old Testament, Spinoza gives high comments to the Prophets' theology, and thinks that the prophets agree with himself. With the aim of seperating theology from philosophy, God's will from God's essence, Spinoza skillfully constructs the system of the Prophets' theology by biblical philology, and read into them his own philosophy by covertly intercepting or distorting the texts. Avoiding the propblem of God's essence, around the concept of God's will, Spinoza thinks that the classical prophets are the people who truely understand God's will and are the hope of true theology, true religion, as well as future universal religion. Because the prophets turely know that God's will is virtue but not law, they know God's will by visual and audiological power of natural imagination, they have indicate that the true ways to obey God's will are practicing justice and loving-kindness. So the prophets' knowledges of God's will are true and integral, and have absolute authority in religious classical texts, theologies and livings.

Keywords: Theological-Political Treatise, Spinoza, the Prophets, theology, God's will

DOI： https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0004



英国浸礼会塞兰坡差会与《圣经》汉译之缘起*

吴和林 https://orcid.org/0009-0000-6847-2811

华中师范大学人工智能教育学部、印度研究中心

摘要：从 18 世纪下半叶开始，英国依托东印度公司将重心从北美转移至东方，加尔各答也逐渐成为其战略要塞。英格兰教会福音派利用向东印度公司选派专职牧师的机会，差派福音派牧师前往印度。而以浸礼会为代表的不从教者牧师亦组建传道会，差派宣教士到印度传教并建立差会，因其毗邻加尔各答的地理优势以及与英格兰教会福音派牧师密切交往，塞兰坡差会成为 19 世纪初英国海外圣经翻译的中心。本文围绕塞兰坡差会《圣经》汉译，通过考察安立甘宗福音派牧师、英国圣经公会对塞兰坡差会圣经翻译的直接影响以及东印度公司明托等人对《论语》英译本的支持，证明布坎南等为代表的英格兰教会福音派牧师、英国圣经公会和东印度公司不仅在塞兰坡差会启动《圣经》汉译和中文出版中发挥了重要作用， 也为 19 世纪早期基督新教中文圣经翻译和加尔各答地区的中文印刷出版奠定了基础。

关键字：布坎南、马士曼、塞兰坡差会、圣经翻译、英国圣经公会

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0005

---

* 本文系“中央高校基本科研业务费资助”项目“南亚和周边文明交流史研究”（编号：CCNU24ZZ002）的阶段性成果。作者受哈佛燕京学社“中国的印度研究项目”资助，于 2024 年 4 月在哈佛大学以“从塞兰坡到新加坡：基督新教对华传教事业的形成”为题作了报告，波士顿大学丹娜·L·罗伯特（Dana L. Robert）教授等人对本文的研究提出了宝贵意见，特此致谢。

自 1998 年马敏发表《马希曼、拉沙与早期的〈圣经〉中译本》[1]以来，国内外学者就马士曼、拉沙的中文《圣经》译本、马士曼的《论语》英译本和语法书《中国言法》以及中文铅活字印刷等进行了广泛而深入的研究。[2] 然而，对于马士曼《圣经》汉译的前因后果，内外部因素对马士曼《论语》英译本与《圣经》汉译本出版的影响等研究尚有可补之处。本文通过梳理英国浸礼会、英国圣经公会、东印度公司以及英格兰教会福音派牧师间的动态关系，探究各方对 19 世纪初《圣经》汉译和《论语》英译的贡献。

[1] 马敏：《马希曼、拉沙与早期的〈圣经〉中译》，《历史研究》4（1998）：45-55。

[2] 相关成果包括 Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Monumenta Serica Monograph Series 45. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999; 苏精：《马礼逊与中文印刷出版》，台北：台湾学生书局，2000 年；吴义雄：《译名之争与早期的〈圣经〉中译》，《近代史研究》2000 年第 2 期；谭树林：《〈圣经〉“二马译本”关系辨析》，《世界宗教研究》2000 年第 1 期；CHOI, DANIEL KAM-TO. “The Baptist Endeavours in Biblical Translation in China before the Chinese Union Version.” Journal of the Royal Asiatic Society 30, no. 2 (April 2020): 341–64；蔡锦图：《白日升的中文圣经抄本及其对早期新教中文译本的影响》，《华神期刊》2008 年第 1 期；赵晓阳：《二马圣经译本与白日升圣经译本关系考辨》，《近代史研究》2009 年第 4 期；赵晓阳：《马士曼〈圣经〉汉文全译本的文化意义》，《中国宗教》2009 年第 12 期；周永：《从“白、徐译本”到“二马译本”》，《天主教研究学报》2011 年第 2 期；永井崇弘：《关于马礼逊与马士曼所依据的新约希腊文本》，《福井大学教育・人文社会系部門紀要》2017 年第 2 号；马敏：《马士曼与近代最早的铅印中文书籍》，《近代史研究》2019 年第 6 期；赵晓阳：《域外资源与晚清语言运动：以〈圣经〉中译本为中心》（国家哲学社会科学成果文库），北京师范大学出版社 2019 年；马敏：《牛津藏马士曼文献及其相关学术研究论述》，《澳门理工学报》2019 年第 1 期；永井崇弘：《关于 19 世纪初在印度翻译的汉译圣经及其译者和底本: 拉沙的马太福音汉译本》，《福井大学教育・人文社会系部門紀要》2020 年第 4 期；永井崇弘：《关于在印度汉译的新教最早圣经中基督教的词语——以 1807 年拉沙汉译的〈嘉音遵嗼咷菩萨之语〉为中心》，沈国威、奥村佳代子编：《文化交涉与语言接触——内田庆市教授退职纪念论文集》，日本东京：东方书店 2021 年版，第 213—232 页。《關於 1807 年拉沙漢譯的《嘉音遵嗼咷菩薩之語》中的首見漢字》，《關西大學中國文學會紀要》2021 年第 3 期；《关于拉沙汉译《嘉音遵嗼咷菩薩之語》中“的”与“了”的用法》，《福井大学教育・人文社会系部門紀要》2022 年第 6 期等。



一、浸礼会塞兰坡差会与威廉堡学院

1792 年 5 月 12 日，威廉·凯瑞（William Carey, 1761–1834）发表了誉为“宣教宪章”[1]的《论基督徒设法引领各国外邦人悔改的责任问题并思考以往成功的先例及今后应承担的责任问题》。[2] 其中，凯瑞表示，耶稣会从 1552 年起在中国宣教——不少中国人皈依天主教，但皈依者能继续拜孔。此后，耶稣会引起了清政府的不满，清政府遂采取禁教措施，几乎所有以基督宗教有关的活动都被禁止了。[3] 他指出，在印度、中国和日本等拥有成熟文字之地，人们对基督福音仍一无所知。可见，在凯瑞的视野中，中国是值得关注的地方。

10 月，“特别浸礼会向异教徒传福音的传道会”（The Particular Baptist Society for Propagating the Gospel among the Heathen，简称英国浸礼会）正式成立。凯瑞与约翰·瑞兰德（John Ryland, 1753-1825）、雷诺·霍格（Reynold Hogg, 1752-1843）、约翰·萨克利夫（John Sutcliff，1752-1814）以及安德鲁·富勒（Andrew Fuller，1754-1815）等五人组成浸礼会委员会（或称“理事会”）。[4] 其中，霍格任司库，富勒任秘书。[5] 在曾为东印度公司效力的约翰·托

---

1 George Smith, *The Life of William Carey, D. D. Shoemaker and Missionary*, London: John Murry, 1885, pp.24-28. 科尼什认为，这本小册子可与马丁·路德的《九十五条论纲》相媲美。科尼什：《简明教会历史》，杜华译，兰州：敦煌文艺出版社，2010 年（2012 年重印），第 221 页。

2 William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens in Which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, Are Considered*, Leicester: Printed and fold by Ann Ireland, and the other Booksellers in Leicester, 1792.

3 Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens in Which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, Are Considered*, p. 64.

4 Francis Augustus Cox, *History of the Baptist Missionary Society, from 1792 to 1842*, vol. I, ATLA Monograph Preservation Program ATLA Fiche 1991-2074, London: T. Ward & Co., and G. & J. Dyer, 1842, p. 3.

5 关于富勒的生平参见：Peter J. Morden, “So valuable a life…”: A Biographical Sketch of Andrew Fuller (1754-1815), Southern Baptist Journal of Theology, No. 1(Spring 2013), pp. 4-14.

马斯（John Thomas，1757-1801）医生[1]的建议下，浸礼会决定差派托马斯与凯瑞赴印度宣教。[2]

1793 年 11 月 11 日，凯瑞及托马斯一行乘丹麦商船玛利亚公主号（Kron Princessa Maria）抵达印度加尔各答。尽管未遭到总督约翰·肖爵士（Sir John Shore，1751-1834）治下东印度公司的驱离，浸礼会有限的资金支持迫使凯瑞等人自力更生。经托马斯介绍，凯瑞 1794 年起受聘英籍印度种植园主乔治·乌德里（George Udney，c.1760-1830）[3]，主要负责其中一个印染厂。[4]

1798 年 “标志着欧洲对印度权力的最后争夺”[5]，也成为印度历史上决定性的一年。随着第四次英迈战争结束，英国人不仅获得大量迈索尔领地，也实现了对德干地区以南印度的征服，东印度公司进入殖民统治的新阶段。这一年，凯瑞报告《圣经》已翻译成孟加拉语，请求浸礼会在英购置印刷机和纸张，特别要求差派曾在英国有过一面之缘的威廉·沃德（William Ward，1769-1823）前来印度。[6] 1799 年 10 月 11 日，马士曼（Joshua Marshman, 1768-1837）和威

---

[1] 托马斯深受英国福音派牧师查尔斯·格兰特（Charles Grant，1746-1823）的影响。关于托马斯的生平见：Charles Bennett Lewis, *The Life of John Thomas, Surgeon of the Earl of Oxford East Indiaman, and First Baptist Missionary to Bengal*, London, Macmillan and Co., 1873.

[2] Cox, *History of the Baptist Missionary Society, from 1792 to 1842*, I: pp.18–25.

[3] 乌德里 1778 年，受聘为东印度公司书记员。1801 年至 1807 年，任孟加拉理事会，是浸礼会传教士与英格兰教会牧师、东印度公司的重要纽带。参见： Stephen Neill. *A History of Christianity in India, 1707-1858.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985, p.193.

[4] Stephen Neill. *A History of Christianity in India, 1707-1858*, p.189.

[5] 斯坦利·波尔波特，《印度史》，李建欣、张锦冬译，北京：东方出版中心 2013 年版，第 200 页。

[6] Mary Drewery, *William Carey: A Biography*, Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1979, 35; John Clark Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, vol. 1, London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1859, pp.79–80; Roger H. Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict: The Bible Society, Bengal and the Baptizo Controversy,” *The Journal of Ecclesiastical History* 49, no. 2 (April 1998): 293–316.



廉·沃德等四名浸礼会传教士及家人[1]搭乘美国费城标准号（Criterion）抵达加尔各答。[2]

当时，英国东印度公司对传教士敌对态度十分坚决。幸运的是，在查尔斯·格兰特的建议下，浸礼会传教士临行前从丹麦驻英国大使馆取得一封公函。马士曼等人得以暂时落脚在丹麦属殖民地塞兰坡[3]。塞兰坡行政长官培义上校（Colonel Ole Bie，1733-1805）首次会见马士曼等人时，便提出为浸礼会传教士提供庇护，使塞兰坡成为浸礼会在印的传教中心。[4] 受益于拿破仑战争前期（1807 年前）丹麦的中立立场，塞兰坡贸易当时处于经贸复兴期，贸易额一度打破了第一次（美国独立战争时期）繁荣的记录，在加尔各答地区颇具影响力。[5]

尽管东印度公司专职牧师戴维·布朗（David Brown，1763-1812）等人竭力斡旋，总督韦尔斯利（Richard Colley Wellesley, 1761-1842）还是否决了凯瑞在

---

[1] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. I*, Clipstone: printed by J.W. Morris, 1800, pp. 498–506.

[2] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, Clipstone: printed by J.W. Morris, pp. 12, 17.

[3] 塞兰坡（Serampore, 丹麦人称 Frederiksnagore）位于恒河流域的分支胡格利河西岸，距离加尔各答 15 英里（约 25 公里），与印度总督行宫巴拉克普尔（Barrackpore, 又称 Barrackpur）隔河相望，与葡萄牙属印度殖民地班德尔（Bandel）、荷兰属印度殖民地胡格利-钦苏拉（Chinsurah，又称 Hoogly-Chinsura）和法国属印度殖民地金德讷格尔（Chandernagore）一起被誉为“恒河上的小欧洲”。参见：Bente Wolff, “Restoring the Glory of Serampore. Colonial Heritage, Popular History and Identity during Rapid Urban Development in West Bengal,” *International Journal of Heritage Studies* 27, no. 8 (August 3, 2021): pp. 777-791.

[4] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, p. 13; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 113–116.

[5] Arpita Bose, “History of Serampore as a Danish Trading Post, 1755–1845,” *South Asia Research* 42, no. 3 (2022): pp. 381–97; Jessica L. Harland-Jacobs, *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism, 1717-1927*, Chapel Hill: The University of North Carolina press, 2007, p. 86.

马尔达（Malda）设立印刷所的设想。不过，他表示，若浸礼会传教士接受培义上校的庇护，在超出英国管辖的塞兰坡建立传教站，则可默许。[1] 鉴于韦尔斯利默许浸礼会传教士寄寓丹麦殖民地，沃德持丹麦通行证前往马尔达说服凯瑞举家迁往塞兰坡。[2]

1800 年 1 月 10 日，凯瑞带着《马太福音》孟加拉文手稿、乌德里赠送的印刷机及家人抵达塞兰坡。[3] 怀着"将《圣经》翻译成尽可能多的印度语言（如果不是全部的话）"的宏伟愿景[4]，"塞兰坡三杰"[5]开始设立印刷所，分工协作翻译并出版不同语种的《圣经》译本、福音小册等及其他宗教书籍。

1803 年 12 月 14 日，在致瑞兰德的信中，凯瑞表示，"如果一切顺利的话，我们有能力在 15 年内将上帝的话翻译成东方所有的语言并出版，……包括印度斯坦语、马拉地语、泰卢固语、不丹语、缅甸语、交趾支那语、泰语和汉语"。[6] 这是塞兰坡差会首次提及《圣经》汉译事宜。

这时，浸礼会理事会也要求塞兰坡差会从伊格内修斯·费尔南德[7]处打探有关

---

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 117–120.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 121–23; Sujit Sivasundaram, "'A Christian Benares': Orientalism, Science and the Serampore Mission of Bengal," *The Indian Economic & Social History Review* 44, no. 2 (April 2007): 111–145.

[3] Charles Hole, *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the End of A.D., 1814*, London: Church Missionary Society, 1896, p. 160.

[4] W. J. Henderson, *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society, 1792-1892*, 2nd ed., ATLA Monograph Preservation Program ATLA Fiche 1993-3319, London: Baptist Missionary Society, 1892, p. 280.

[5] 指凯瑞、马士曼和沃德三人。

[6] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, p. 457.

[7] 伊格内修斯·费尔南德斯（Ignatius Fernandez，1759-1833）系出生于澳门的葡萄牙人（或意大利人，1797 年 12 月 9 日方丹（Fountain）至富勒的信中如此。）1796 年左右来到印度加尔各答地区迪纳杰普尔（Dinajpur），后深受凯瑞和托马斯的影响，改信基督新教。1801 年在塞兰坡受洗，1804 年 1 月正式成为塞兰坡差会的一名传教士，负责迪纳杰普尔传教站工作。参见：Baptist Missionary Society, *Periodical*



中国的信息。1804 年 2 月 5 日，沃德致瑞兰德的回信报告了费尔南德斯提供的信息。[1] 沃德表示，费尔南德斯认为直接差派传教士进入大清帝国困难重重。除了熟练掌握汉语的地道华人，其他人绝无可能入华。同时，若无地道的华人教师，洋人无法习得汉语；而若无华人向导更无法传教，因为中国人和天主教传教士都会极力反对。[2] 费尔南德斯建议，新教传教士可以进入中国周边华人聚集区，通过海外华人再接触中国大陆，或者通过驻留澳门的各国商行庇护争取机会。这是浸礼会和塞兰坡差会对中国和汉语语言文化的最初认识。

可见，浸礼会和塞兰坡差会早有意对华宣教，《圣经》汉译亦是其译经蓝图的重要组成部分。

1800 年 5 月 4 日，为了给英国派遣来印度的东印度公司职员提供印度语言培训，以“胜任英国东印度公司的领地内所设立的各种行政职务的职责”，[3]韦尔斯利总督设立了集东方学研究和东印度公司职员培训为一体的教育机构——威廉堡学院（Fort William College，或称 College of Fort William）。东印度公司福音派牧师戴维·布朗和克劳狄斯·布坎南（Claudius Buchanan，1766-1815）[4]受聘为首任院长和副院长。在他们的领导下，圣经翻译出版以及其他东方经典文

Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. I, pp. 371,391; Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, p. 528.

[1] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, pp. 532–534.

[2] 沃德在信中特别提到，费尔南德斯离开澳门前，从一位 1796 年离开中国的泽维尔（Xavier）传教士得知，曾有两位传教士受指控诱导华人信教，被关在铁笼子从内陆押送下来。Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, p. 533.

[3] N.A., *The College of Fort William in Bengal*, London: W. BULMER and Co., 1805, p. 25

[4] 布坎南出生于苏格兰坎布斯朗，受约翰·牛顿的影响而皈依基督教，成为一名英格兰教会信徒。他从剑桥大学毕业后，被任命为东印度公司的牧师。1797 年抵达加尔各答，先后担任巴拉克普尔的随军牧师和大卫·布朗的副牧师（Junior Chaplain）。参照：Pearson, Hugh. *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D.D: Late Vice-Provost of the College of Fort William in Bengal*. 2 vols. Oxford: University Press, 1817.

献的英译和整理工作成为威廉堡学院的重要工作，[1] 为塞兰坡差会与威廉堡学院和英格兰教会福音派牧师之间的合作提供了契机。

1801 年 4 月，凯瑞因其在孟加拉语方面的造诣，受聘为威廉堡学院孟加拉语和梵文教师。[2] 1803 年，布朗在塞兰坡购置了“阿尔丁之屋”（Aldeen House），成为了福音派牧师与浸礼会传教士面对面交流的重要场所。[3]

1800 年至 1804 年，威廉堡学院出版了（1）印度主要语言的语法书以及字典；（2）东方语言经典的英译以及（3）《圣经》译本。[4] 其中，除孟加拉语《圣经》全译本外，新约或福音书已译成印度斯坦语语、波斯语、马来语、奥里亚语和马拉地语等。[5] 凯瑞除负责校对马拉地语和奥里亚语圣经译本外，还协助监督威廉堡学院印刷所天诚文印刷字模的改进以及首套奥里亚文活字印刷的铸模工作。可见，在《圣经》汉译前，双方在印度本地语言的《圣经》翻译和语法书方面早有合作。

二、布坎南与拉沙《马太福音》中译本

1804 年，布坎南偶遇一名来自澳门的亚米尼亚基督徒约翰内斯·拉沙

[1] 布坎南明确表示，“威廉堡学院一直与英格兰教会（Church of England）紧密相关；为此，学院一直对所有能够促进《圣经》翻译的学者提供了慷慨的支持。”参见 Claudius Buchanan, *Christian Researches in Asia: With Notices of the Translation of the Scriptures Into the Oriental Languages*, London: G. Sidney, 1811, p. 4.

[2] Henderson, *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society, 1792-1892*, p. 63.

[3] 1806 年 5 月，安立甘宗牧师亨利·马丁（Henry Martyn, 1781-1812）委任东印度公司专职牧师。抵印后，他曾在布朗的阿尔丁之屋旁边的废旧寺庙居住四月，与布朗牧师及塞兰坡差会传教士交流密切。参见：Henry Martyn, *Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, B.D.*, ed. S. Wilberforce, vol. 1, London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1837, pp. 445–507; Henderson, *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society, 1792-1892*, pp. 67; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 245–246.

[4] N.A., *The College of Fort William in Bengal*, pp. 219–233.

[5] Buchanan, *Christian Researches in Asia*, pp. 2; N.A., *The College of Fort William in Bengal*, pp. 225–230.



（Joannes Lassar，1781-1835？）[1]。拉沙“精通中文并受聘于澳门葡萄牙当局，负责翻译与清廷往来的官方文书”[2]，布坎南称其为“地道的中国人（a native of China）”，是一位“理想的译者”。彼时，[3] 拉沙来加尔各答贩卖茶叶，恰巧遇上茶叶倾销，茶叶价格暴跌，布坎南倾囊相助，帮其度过难关。[4] 布坎南邀请拉沙弃商从文，按照年薪 450 英镑（每月 300 卢比）受聘为威廉堡学院中文教授。[5] 不过，东印度公司要对威廉堡学院缩编的消息骤起，这份薪水无法从威廉堡学院经费中列支。鉴于拉沙完全有资格胜任中文《圣经》翻译这个极为重要的任务，布坎南决定自行出资三年（1804 至 1807 年），聘请拉沙译经并教授汉语。[6] 1804 年 9 月起，拉沙着手翻译中文《圣经》，到 1805 年初已翻译《创世

---

[1] 关于拉沙的名字，不同人的记载略有出入。威廉·凯瑞记载为“J. Lossor”，参见：Baptist Missionary Society. Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. III. Clipstone: printed by J.W. Morris, 1806, p. 223. 亦研究认为亚美尼亚名为“Hovhannes Ghazarian”，见 Avetisyan, Vigen. “The First Translation of the Bible into Chinese Done by an Armenian.” Art-A-Tsolum (blog), September 22, 2017. https://allinnet.info/interesting/the-first-translation-of-the-bible-into-chinese-done-by-an-armenian/, 2024 年 6 月 23 日引用。Joannes Lassar 中文译名常见的有拉撒和拉萨尔等，本文采用马敏译名。

[2] Buchanan, *Christian Researches in Asia*, p. 10; Claudius Buchanan, *The Works of the Reverend Claudius Buchanan, LL. D.: Comprising His Eras of Light, Light of the World, and, Star in the East, to Which Is Added Christian Researches in Asia, with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*, 6th Amer. ed., Boston: Samuel T. Armstrong, 1812, p. 92.

[3] 范岱克认为拉沙于 1802 年来加尔各答经商，参见：Carl Smith and Paul Van Dyke 范岱克, “Four Armenian Families,” *Revista de Cultura*, no. 8 (October 1, 2003): 40–50. 拉沙的生平参见：“Chinese Version of the Bible; Manuscript in the British Museum; One Version Undertaken in Bengal, and Another in China; with Brief Notice of the Means and Measures Employed to Publish the Scriptures in Chinese Previous to A. D. 1830,” *The Chinese Repository*, October 1835, p. 252.

[4] Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Monumenta Serica Monograph Series 45. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999, p. 45; Hugh Pearson, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D.D : Late Vice-Provost of the College of Fort William in Bengal*, vol. 1 p. 314; 永井崇弘：《關於 1807 年拉沙漢譯的《嘉音遵ロロ菩薩之語》中的首見漢字》，《關西大學中國文學會紀要》42 (March 31, 2021): A47–66。

[5] Buchanan, *Christian Researches in Asia*, p. 10.

[6] Pearson, *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D.D*, 1: pp. 314–315; Buchanan,

纪》和《马太福音》的部分内容，且部分章节已经雕版付印。[1]

同年，英国圣经公会（British and Foreign Bible Society，以下简称“圣经公会”）在英国伦敦成立，主席为东印度公司 1793 年至 1797 年总督约翰·肖爵士（即第一代泰格茅斯男爵）。该会联合不同宗派牧师的力量，旨在面向全球出版所有语言的圣经版本，是对普世主义进行了一次巨大试验。为达到真正的教会合一，共计 29 条内容的《英国圣经公会法律和规程》中明确要求，一是管理委员会中英国圣公会和不从教者成员人数均等；[2]二是为广泛发行，只赞助“无注释或批注”（without note or comment）圣经译本，在英国仅发行英文钦定版《圣经》（Authorised Version of the Bible），其他译本均需要以英文钦定版《圣经》为基准，又称“基要原则”。[3]

同年 4 月 9 日，在圣经公会委员会启动之际，意大利汉学家蒙突奇（Antonio Montucci，1762-1829）主动致信圣经公会，请求资助其编辑并出版大英博物馆藏《新约圣经》手稿。在咨询小斯当东（Sir George Thomas

Christian Researches in Asia, pp. 10–11.

[1] N.A., *The College of Fort William in Bengal*, p. 234; 永井崇弘：《關於 1807 年拉沙漢譯的《嘉音遵口口菩薩之語》中的首見漢字》; John R. Hykes, *Translations of the Scriptures into the Languages of China*, New York: American Bible Society, 1916, p. 2; Claudius Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, London: Printed for T. Cadell and W. Davies by W. Bulmer, 1805, p. 123.

[2] 《英国圣经公会法律和规程》第 IX 条，委员会最初由 36 人组成，留认识居住在伦敦及周边地区的非英国居民，剩余 30 人，一半由英格兰教会成员组成，另一半由其他宗派组成。详见 William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, vol. 1, London: John Murray, 1904, p. 18.

[3] Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict”; Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, 1: pp. 18–19; George Kam Wah, “To Add or Not to Add? The British and Foreign Bible Society’s Defence of the ‘Without Note or Comment’ Principle in Late Qing China,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 2 (2015): pp. 329–354.



Staunton，1781-1859）和其他几位汉学家[1]的意见后，圣经公会理事会会议否决了蒙突奇的方案。不过，他们并没有放弃将《圣经》翻译成中文和东方语言，而是成立了中文（后更名为“东方”）分委员会，负责东方语言版本《圣经》翻译的事务。[2]

彼时，马礼逊正向伦敦会提出申请成为一名来华传教的传教士。不过，期待他在中文方面有所造诣尚需时日。为此，位于加尔各答“关系融洽”的福音派牧师和塞兰坡差会成为圣经公会最理想的赞助对象。[3] 随后，圣经公会秘书约翰·欧文（John Owen,1766-1822）致信乌德里，告知圣经公会的决议，邀请乌德里联合布朗、布坎南和塞兰坡三杰成立加尔各答联络部（A Committee of Correspondence）。[4]

[1] 主要包括威廉·威利斯·莫斯利（Rev. Dr. William Willis Moseley，1769-1863）、哈盖尔（Joseph Hager，1757-1819）和霍林沃斯（S. Hollingsworth）等人。

[2] John Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, vol. I, London: Printed by Tilling & Hughes; sold by Hatchard, 1816, pp. 89–97; Thomas Timpson, *Bible Triumphs: A Jubilee Memorial for the British and Foreign Bible Society*, London, Partridge & Oakey, 1853, p. 130; William Willis Moseley, *The Origin of the First Protestant Mission to China and the History of the Events Which Induced the Attempt, and Succeeded in the Accomplishment of a Translation of the Holy Scriptures Into the Chinese Language, (at the Expense of the East India Company), and of the Casualties Which Assigned to the Late Dr. Morrison: The Carrying Out of This Plan, with Copies of the Correspondence Between the Archbishop of Canterbury, Bishop of London, Bishop of Durham, Bishop of Sarum, Earl of Spencer, Sir George Staunton, Bart., Sir Charles Grant, Dr. Gaskin, Dr. Erskine, Dr. Hunter, Dr. Bogue, Rev. John Owen, Rev. Josiah Pratt, &c. &c. and the Rev. W.W. Moseley, A.M., L.L.D., &c. ; To Which Is Appended a New Account of the Origin of the British and Foreign Bible Society, and a Copy of the Memoir Which Originated the Chinese Mission, &c*, London: Simpkin and Marshall, Stationers' Hall Court, 1842, pp. 60–77.

[3] Martin, Roger H. "Anglicans and Baptists in Conflict: The Bible Society, Bengal and the Baptizo Controversy." The Journal of Ecclesiastical History 49, no. 2 (April 1998): 293–316. 圣经公会从威廉·凯瑞致富勒的信函得到消息，塞兰坡差会已经开始将《圣经》翻译成四种印度本地语言。为此，他们认为若能得到足够的支持，塞兰坡差会拥有有利条件将《圣经》翻译成所有的东方语言。John Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 154–155.

[4] *Proposals for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages*,

不过，这个提议并未立刻付诸实践。布坎南一方面以英格兰教会成员和威廉堡学院副院长的便利条件，积极寻求塞兰坡差会的合作，另一方面积极争取英格兰教会及东印度公司的官方支持。1805 年，布坎南发表了《为英属印度建立基督教机构的权宜备忘录》[1]，开篇即布坎南致英国坎特伯雷大主教约翰·穆尔（John Moore，1730-1805）[2]函件。他表示，[3]

> 在蒙上帝喜悦的韦尔斯利的赞助下，……我们可以期待《圣经》译翻译成，不止某一种语言，而是东方 7 种语言，即印度斯坦语、波斯语、中文和马来语；奥里亚语、马拉地语和孟加拉文；前面 4 种是亚洲大陆和周边岛屿最主要和最流行的语言。

他特别提到，"三亿人使用的汉语语言《圣经》译本翻译已启动，其中部分内容已试印。"[4]

Serampore: Printed at the Mission Press, 1806, pp. 7; Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, 1: pp. 25; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: p. 99; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 231.

[1] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*.

[2] 布坎南致穆尔的公开信落款于 1805 年 3 月 12 日，彼时穆尔去世（1805 年 1 月 18 日）的消息还未传到威廉堡学院。1805 年 2 月 1 日，查尔斯·曼勒-萨顿（Charles Manners-Sutton，1755-1828）接任坎特伯雷大主教。参见 Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, p. i.

[3] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, p.vi.

[4] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, p. v.



在《备忘录》附录 M——“圣经的中文译本以及中国语言文学”[1]中，布坎南诠释了《圣经》汉译的重要意义。首先，他从经费、译员和流通等方面陈述了《圣经》汉译难以在英国本土实现的缘由——即便是蒙突奇和哈盖尔联手翻译《圣经》章节，也难以得到中国人的认可，因为“如果没有中国本土博学之士的书写或辩听译者之音，那么我们没有一点信心，这样的译本会发挥功用。”[2] 接着，他介绍了加尔各答前期的译经基础，即拉沙（由一位中国教师协助）已启动《圣经》汉译，而且很快会获得罗马天主教的中文手稿，并按中英文对照的排版方式印刷。他援引马嘎尔尼使团总管约翰·巴罗（John Barrow，1764-1848）在《马嘎尔尼使团使华观感》中的论述，认为中国的出版和欧洲一样自由，所以英国人应将《圣经》中译本送到中国。他还说，尽管英国与中国在商业领域关系密切，但在英国国内以及海外仍没有任何中文教育机构。同时，法国人正在大力推动汉语言学习，并占有一定的优势。印度方面还有确凿的证据表明，法国人正在谋划，一旦欧洲战事缓和，就会遣使访华。[3]最后，他认为，威廉堡学院是唯一一个可以使欧洲人有规律地接受中文教学的地方，因为东印度公司的领地与中国的疆界接壤，华人又在英属岛屿（这里主要指东南亚地区）居住，所以，印度有机会获得源源不断的华文教师和书籍，并与中国的博学之士保持日常通信。[4]

---

[1] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, pp.121–126.

[2] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, p.121.

[3] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, pp.125–126.

[4] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate*

这表明，布坎南所倡导的中文事业不仅为《圣经》汉译和基督教传教服务，也为英国的政治和经济服务，为东印度公司培养精通汉语之士。[1]

1805 年，布坎南还出资 5000 卢比，试图资助塞兰坡差会差派两名传教士[2]通过中印边境来华传教。[3]塞兰坡差会经深思熟虑，才决定放弃这个危险重重的计划。

布坎南的《备忘录》和塞兰坡差会发回浸礼会总部的译经消息[4]引起了圣经公会的关注，特别是"在威廉堡学院的赞助下，圣经正被翻译成几乎所有的东方语言"。[5] 为鼓励加尔各答成立联络部（其实尚未成立[6]）和圣经翻译事业，圣经公会决定先行拨付加尔各答联络部 1000 英镑，由联络部支配使用。[7]

不过，布坎南显然没有向圣经公会陈明印度的实际情况，反而有意将威廉堡学院与塞兰坡差会的译经方面的混为一谈，让圣经公会认为彼此关系融洽。

Civilization of the Natives, p. 125.

[1] Elmer H. Cutts, "Chinese Studies in Bengal," *Journal of the American Oriental Society* 62, no. 3 (September 1942): pp. 171–74; Elmer H. Cutts, "Political Implications in Chinese Studies in Bengal 1800-1823," *The Indian Historical Quarterly* 34, no. 2 (1958): pp. 152–163.

[2] 浸礼会选派的四名传教士于 1805 年初抵达塞兰坡，凯瑞计划选派其中一位名叫 John Mardon 的传教士和他的儿子 Felix Carey 经达卡，从雅鲁藏布江（Berhampootra）和阿萨姆进入中国。

[3] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 215–216.

[4] Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 275. 1803 年 12 月 14 日，凯瑞也致信瑞兰德报告了塞兰坡差会的译经的进展情况。Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, pp. 456–457.

[5] Timpson, *Bible Triumphs*, pp. 142–143; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 275–276.

[6] Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: p. 276.

[7] W. Carey et al., "Proposals Have Been Published at Calcutta, in Bengal, for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages.," *Methodist Magazine, Jan. 1, 1798-Dec. 1821* 29 (November 1806): 526–527; Timpson, *Bible Triumphs*, pp. 142–143; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: p. 276.



正如罗杰·马丁所言，双方“合作是一回事，分享权利又是另一回事了。”[1] 实际上，布坎南收到圣经公会关于设立联络部的函件后，就按下不表了。几个月后，塞兰坡差会从乌德里处得知这一消息后，[2]催促布坎南和布朗成立联络部，但两人一致表示 “无能为力”[3]。

1805 年，为了推动译经工作，塞兰坡差会起草了《将圣经翻译成东方语言的备忘录》（Memoir on the Translation of the Holy Scripture into the Languages of the East），决定在印度本地进行募款。在布朗的建议下，马士曼面见布坎南寻求合作。布坎南提出，在备忘录中增加汉语这一新语言，并邀请马士曼在拉沙的指导下学习汉语。马士曼认为这是“不能忽视的上帝呼召”[4]，便答应承担这个任务。其实，除了与塞兰坡差会合作，布坎南当时也没有其他选择，因为在东印度公司，他难以寻得合适的青年职员在拉沙的指导下学习汉语。[5] 为此，拉沙移居塞兰坡，自 1806 年起指导马士曼和三位青少年学习汉语，[6] 学生包括凯瑞的长子杰贝兹·凯瑞（Jabez Carey，1793-1862）以及马士曼长子约翰·克拉克·马士曼（John Clark Marshman，1794-1877）及次子本杰明·威克斯·马士曼（Benjamin Wickes Marshman，1800-1838）。[7]

---

[1] Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict.”

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 231.

[3] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 232; Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict.”

[4] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 234.

[5] Buchanan, *Christian Researches in Asia*, p. 11.

[6] British and Foreign Bible Society Library, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society Compiled by T.H. Darlow and H.F. Moule*, vol. 1 (England: Bible House-1911, 1903), pp. 182; Buchanan, *Christian Researches in Asia*, pp. 10, 93–95.

[7] 根据沃德的 1806 年 1 月 13 日的记载，还有一位名叫 J. F. Sandys 的年轻人也参加了。但是到 1808 年塞兰坡举行考试时，此人并不再列。Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist*

同时，布坎南仍执意将《备忘录》与威廉堡学院捆绑在一起，在《备忘录》中单列一段致谢威廉堡学院。1806 年 3 月 12 日，经布坎南修订的《备忘录》在塞兰坡印刷所出版，落款为孟加拉基督新教传教士，发起人为凯瑞、马士曼和沃德等 9 位浸礼会传教士，取名《赞助圣经翻译成以下东方语言的倡议书》（*Proposals for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages*）。[1]

《倡议书》计划将《圣经》翻译成梵文、孟加拉文、印度斯坦语、波斯语、马拉地语、古吉拉特语、奥里亚语、坎纳达语、泰卢固语、缅甸语、阿萨姆语、不丹语、藏语、马来语以及汉语等 15 种东方语言。[2] 第 11 部分（XI）可见布坎南建议增加的对威廉堡学院的赞助和支持表示致谢的言辞。[3]《倡议书》不仅发往英国本土，还由布坎南以威廉堡学院副院长的名义发到英属印度各个领区，得到了广泛支持和大量的募款。[4] 有意思的是，布坎南 1806 年并没有公开在印度所募具体金额，直到 1813 年才向公众公布。[5] 可见，布坎南内心对于塞兰坡

Missionary Society. Vol. III, p. 235.

1 Carey et al., “Proposals Have Been Published at Calcutta, in Bengal, for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages.”; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 275, 277.

2 “Art. V.--Notices of Scripture Translation in the Chinese Language: New Testament Old Testament,” *The Christian Review (1836-1863)*, Boston: American Periodicals Series II, 1857.

3 *Proposals for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages*, p. 7.

4 关于所获得捐款金额（不包括圣经公会），马士曼之子与圣经公会的记载略有偏差。克拉克·马士曼认为公开的募款不超过 16000 卢比，其中包括布坎南的 5000 卢比和布朗的 1000 卢比。参见：Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 235; Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict.” 圣经公会认为，募款额为 1600 英镑，其中布朗个人捐赠 250 英镑。Timpson, *Bible Triumphs*, p. 143; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: p. 279.

5 Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 279–280. 布坎南在 1813 年出版的《为推动印度基督教事业辩护》（An Apology for Promoting Christianity in India）中公布了募款金额。参见：Claudius Buchanan, *An Apology for Promoting Christianity in India*,



差会有所保留。从 1806 年 4 月起，塞兰坡差会从募款基金中每月支取 300 卢比用于圣经翻译。[1]

1806 年 8 月，在收到了布坎南的通信以及所附上的这份《倡议书》后，圣经公会拨付了第二笔 1000 英镑的支持款。[2] 此后，《圣经》汉译进展顺利。1807 年 5 月 4 日，布坎南在加尔各答在《马太福音》（拉沙的译名为《嘉音遵嗎咻菩薩之語》）中文扉页上手写了"敬致坎特伯雷大主教阁下，《马太福音》中文版本作为 '东方基督教学院'的初果赠予兰贝斯图书馆"[3]，并将这一手稿呈送坎特伯雷主教。

为何布坎南不等塞兰坡差会印刷出版而急于将此手稿送回英国呢？要知道，塞兰坡差会印刷所已着手研究如何效仿中国传统的雕版印刷技术，聘请印度棉布印花工（calico print makers）在罗望子木上利用雕花技艺，制作木板，刻印拉沙早期《创世纪》和《马太福音》中文译本的样张。[4]

其一，1806 年 7 月爆发的韦洛尔兵变（Vellore Mutiny）引起了英国国内和东印度公司殖民当局对安立甘宗牧师和塞兰坡差会的敌视和限制。临时总督乔

London: T. Cadell And W. Davies, 1813, p. 68.

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 235.

[2] Timpson, *Bible Triumphs*, pp. 143; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, I: pp. 277–279.

[3] 藏英格兰教会兰贝斯宫图书馆（Lambeth Palace Library）。英文原文为：'To His Grace the Archbishop of Canterbury, for the Lambeth Library; The Gospel of St. Matthew, in the Chinese Language; Being the First Fruits of 'The Christian Institution in the East'.

[4] Buchanan, *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*, p. 123; Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*, p. 457; 苏精：《马礼逊与中文印刷出版》，台北：台湾学生书局，2000 年版，第 143-144 页。

治·希拉里奥·巴洛爵士（Sir George Barlow，1763-1846）虽延续了韦尔斯利的一些友好政策，但东印度公司董事会对传教士的敌对态度不断恶化却是事实。[1]巴洛不得不命令塞兰坡传教士不得自由进入东印度公司控制的印度地区传教，不得委任印度本地人传教。[2]是年 8 月 23 日，浸礼会派遣的传教士约翰·蔡特（John Chater）和 威廉·罗伯逊（William Robinson）抵达加尔各答后，遭到了东印度公司殖民政府的驱逐，被迫后改道缅甸传教。[3]到 1807 年初，塞兰坡差会和布坎南等已明显感觉到英国国内和东印度公司对译经和传教工作造成了严重挑战。

其二，1807 年 1 月，东印度公司董事会决定缩减威廉堡学院规模的敕令送抵加尔各答。威廉堡学院取消正副院长的岗位，布朗和布坎南的年薪分别从 40000 卢比和 34000 卢比缩减至 16000 卢比和 15000 卢比，学制由两年改为一年，教授岗位仅保留印度斯坦语、波斯语和孟加拉语。[4]威廉堡学院《圣经》译经部被迫关停。[5]1807 年 3 月 13 日，布坎南从南印度考察回到加尔各答，方知威廉堡学院发生了天翻地覆的变化。[6]布坎南这位韦尔斯利总督期间的“宠儿”，

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 311–32, 380.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 266–268.

[3] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 269–274; Cox, *History of the Baptist Missionary Society, from 1792 to 1842*, I: pp. 156–158; Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. III*, pp. 276–277.

[4] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 287.

[5] Wilbert R. Shenk, “The Legacy of Claudius Buchanan,” *International Bulletin of Missionary Research* 18, no. 2 (April 1994): pp. 78–82.

[6] 1806 年至 1807 年，布坎南对印度南部地区和斯里兰卡了进行考察。1811 年，考察结果以《亚洲的基督教研究》（Christian Researches in Asia: With Notices of the Translation of the Scriptures Into the Oriental Languages）论著的形式出版，引起宣教界的广泛关注，此后几十年该论著在伦敦、波士顿和费城等地不



不仅失去了威廉堡学院副院长的身份，也失去了总督的支持，相当于成了“弃儿”。

其三，虽然布朗和布坎南调整了《圣经》翻译的策略，但与塞兰坡差会的合作未能成功，因此急需安立甘宗的译经成果。首先，他们找到塞兰坡差会，邀请他们加入由英国圣公会牧师主导的译经委员会。不过，马士曼等人只愿意成立圣经公会提议的安立甘宗牧师和不从教者的成员共同成立的联络部。安立甘宗的牧师们又不肯让步，联络部的设立再次流产。[1] 接着，布坎南等人又仿照“传信部”（ Sacra Congregatio de Propaganda Fide）提议设立“大英传信部”（British Propaganda），地点设在塞兰坡。[2] “大英传信部”实际上就是译经学院，接受公众捐赠和善款，由丹麦君主和基督教知识促进会作为主办方，由圣公会牧师担任负责人，塞兰坡差会印刷所更名为“大英传信部印刷所”。塞兰坡差会及所有资产由在加尔各答的英格兰教会牧师实际控制。[3] 这自然也无法得到塞兰坡差会的认可。[4] 最后，布坎南撤回了“大英传信部”的提议，代之以“基督教学院”。根据他的设想，“基督教学院”由海外福音传道会（SPG）和基督教知识促进会主席坎特伯雷大主教赞助，借助所有善良之人的圣经翻译推广知识。[5]

断再版。

[1] John Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, vol. II, London: Printed by Tilling & Hughes; sold by Hatchard, 1816, p. 3.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 293.

[3] E. Daniel Potts, *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837: The History of Serampore and Its Missions* London: Cambridge University Press, 1967, pp. 54–55; Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, II: p. 99; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 293–94.

[4] 当时，布朗和布坎南都准备离印返英——这意为着一旦成立这个机构，就会由年轻的英格兰教会牧师领导。参见：Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1: pp. 293–294.

[5] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore*

与“大英传信部”相比，这个机构则完全成了安立甘宗的组织。1807 年 9 月 22 日，布坎南致信圣经公会，声称“基督教学院”已由其校长即布坎南本人正式宣告成立了。[1]

为此，由圣书公会和布坎南出资赞助，在浸礼会塞兰坡差会的地盘上，由一位亚美尼亚籍基督徒拉沙独立完成的《嘉音遵嘱咷菩薩之語》无疑是“基督教学院”最有说服力的“成果”。布坎南急于向英国本土（尤其是英格兰教会和圣经公会）和东印度公司展示译经的重要成果也在情理之中。

三、马士曼英译《论语》与中文《圣经》出版

1808 年，塞兰坡差会依托拉沙完成了《马可福音》和《马太福音》两卷福音书的汉译工作。[2] 受益于凯瑞此前的筹备以及沃德作为印工的经历[3]，塞兰坡差会基本掌握了中文印刷工艺[4]，可谓“万事俱备，只欠东风”了。[5] 但是，拉沙两卷福音书中译本并未付梓印刷。

一方面，塞兰坡差会印刷所受到东印度公司的直接影响。1807 年 7 月 31 日，新任总督明托勋爵（Gilbert Elliot-Murray-Kynynmond, 1st Earl of Minto, 1751-1814）带来了东印度公司董事会对传教士的强硬态度。[6] 他抵达印度后收

Mission, 1859, 1: p. 295.

[1] Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, II: p. 7.

[2] 实际上 1807 年年底，塞兰坡差会已基本完成《约翰福音》汉译工作。Baptist Missionary Society, *Brief Narrative of the Baptist Mission* (n.p., 1808), p. 81.

[3] M. Siddiq Khan, “William Carey and the Serampore Books (1800—1834)” 11, no. 1–4 (January 1, 1961): 197–280.

[4] 1807 年，塞兰坡差会印刷所开始雕版刻工的工作，见 Baptist Missionary Society, Brief Narrative of the Baptist Mission, p. 83.

[5] 根据 Kykes 记载，1808 年塞兰坡差会曾出版了《马太福音》，但是存留本尚未确认得到。Hykes, *Translations of the Scriptures into the Languages of China*, p. 2.

[6] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 304–306.



到的第一份简报就是韦洛尔兵变调查报告。更糟糕的是，塞兰坡差会出版的一份宗教小册再次引起殖民当局的注意。1807 年 9 月 8 日，东印度公司威廉堡管辖区秘书埃德蒙斯通（Neil. B. Edmonstone, 1765-1841）致信凯瑞明确要求塞兰坡差会印刷所迁址加尔各答。[1] 9 月 15 日，明托致信塞兰坡丹麦行政官雅各布· 克雷夫廷（Col. Jacob Krefting）要求他禁止出版宗教刊物，并明确告知英方已分发的刊物数量，并支持印刷所迁址。[2]

面对明托和东印度公司的责难，凯瑞和马士曼等人原计划采取冷处理的手段搁置印刷所迁址的命令，但沃德认为应当面向明托总督陈明利弊，争取东印度公司当局对塞兰坡差会的宽容。沃德还起草了一份建议书，即后来呈送给明托的备忘录的初稿。[3] 事实证明，沃德的建议不仅挽救了印刷所行将倒闭的命运，也解决了塞兰坡的资金短缺困境。

在约翰·雷登（John Leyden，1775-1811）[4]的引荐下，凯瑞和马士曼以《罗摩衍那》英文译者的身份面见明托，并呈上《罗摩衍那》的英译本，与明托进行了 20 分钟友好的交流。[5] 10 月 1 日，塞兰坡差会给明托呈送了塞兰坡差会全体传教士签名的备忘录。克雷夫廷也致信明托，陈明迁移印刷所的弊处。在明

---

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 307–318.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 319; E. Daniel Potts, "The Baptist Missionaries of Serampore and the Government of India, 1792–1813," *The Journal of Ecclesiastical History* 15, no. 2 (October 1964): 1792–1813, pp.229-246.

[3] 有关沃德建议书的主要内容参见：Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 320–321.

[4] 关于约翰·雷登生平参见：Brown, I. M. "John Leyden (1775-1811): His Life and Works," 1955. https://era.ed.ac.uk/handle/1842/7315, 2024 年 6 月 23 日引用；Bastin, John. "John Leyden and the Publication of the 'Malay Annals' (1821)." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 75, no. 2 (283) (2002): 99–115.

[5] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 323.

托的建议下，加尔各答最高议会决定撤销印刷所迁址的命令，改为要求塞兰坡差会将所有在英属领地传播的出版物提交英国政府审查会议审查。

另一方面，塞兰坡差会正经历前所未有的“经济危机”。离印前，布坎南告知塞兰坡差会，鉴于双方在印募集的译经基金仅剩 4800 卢比，遂停止了每月 300 卢比赞助。[1] 其次，他要求布朗和乌德里，必须在两人一致同意的情况下，才能从共建基金（指从英国，特别是圣经公会得到的资金）中向塞兰坡差会支付经费资助译经事业。[2] 同时，布坎南以“基督教学院”的名义向圣经公会申请每年 10000 英镑（连续 5 年[3]）的资助，引起了圣经公会关于安立甘宗牧师与塞兰坡差会是否开展实质性译经合作的怀疑。为此，圣经公会决定暂时搁置对印度方面的支持。[4]

当然，布坎南虽然给塞兰坡差会制造了麻烦，但也留下“有益”的遗产。1807 年 11 月 9 日，他给明托留下一封情词恳切的公函并附上了一份备忘录[5]，希望明托从安立甘宗牧师处了解有关基督宗教的传播和译经情况。在备忘录中，

---

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 297.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 386.

[3] 关于布坎南申请资助的年限，不同文献略有出入。其中 J. C. 马士曼记载为 4 年和 5 年。参见 Marshman, 1: pp. 295, 418. Roger H. Martin 记载为 10 年，参见：Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict.”

[4] 圣经公会对于此前两次拨付的善款（2000 英镑）未得到联络部的任何反馈就存有疑虑，布坎南的新申请以及浸礼会关于塞兰坡差会实际上未得到圣经公会的直接资助的信息令圣经公会秘书欧文和主席十分警惕。参见：Martin, “Anglicans and Baptists in Conflict.”

[5] Claudius Buchanan, *An Apology for Promoting Christianity in India: Containing Two Letters, Addressed to the Honourable the East-India Company, Concerning the Idol Juggernault, and a Memorial, Presented to the Bengal Government in 1807, in Defence of the Christian Missions in India : To Which Are New Added, Remarks on the Letter Addressed by the Bengal Government to the Court of Directors in Reply to the Memorial* (London: Printed for T. Cadell and W. Davies, Strand, 1813), Memorial to the Right Hon. Gilbert, Lord Minto, Governor-General, pp. 62-89.



布坎南回顾了1800年以来的官方对译经工作的支持，详细解释了译经和促进基督信仰的重要性，极力说服明托支持英格兰教会牧师的译经和出版工作。他恳请道，“如有不测，发生某些恶性事件以致重蹈覆辙（指禁止圣经翻译和出版），我恳请《圣经》中文译本能得以幸免。”[1] 他说，在一位中文教授和两位中国助手的指导下，三位英国年轻人已学习汉语两年，并取得了长足进步。这可能是大清帝国以外，大不列颠第一个中文教育的源头，是全世界唯一一个常设中文教学课堂。

布坎南和塞兰坡差会的努力虽出于各自考量，却形成了某种“合力”，为明托总督宽容马士曼等人学习汉语以及差会印刷所的中文出版奠定了基础。1808年1月28日，受哥本哈根战役的影响，英国人开始接管塞兰坡直到1815年欧洲战场结束，英国人将其归还至丹麦东印度公司为止。可想而知，如果在这场巨变前明托没有改变对塞兰坡差会的“敌意”，塞兰坡的处境堪忧。

1808年2月10日，塞兰坡差会举行了首次中文测试，年仅15岁，13岁和8岁的三位汉语学生在背诵、书写等考核中显露出良好的学习成果。[2] 在雷登和布朗见证下，塞兰坡中文学习情况由约翰·赫伯特·哈林顿（John Herbert Harrington, Esp. 1765-1828）向明托做了报告。[3] 2月27日，在威廉堡学院年度辩论会[4]上，明托对塞兰坡的汉语教学表示了充分肯定和赞赏。他认为，中文虽

---

[1] Buchanan, Letter and Memorial, to Lord Minto, p. 88.

[2] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. III*, pp. 459–461; Elmer H. Cutts, “Chinese Studies in Bengal,” *Journal of the American Oriental Society* 62, no. 3 (September 1942): 171–74; Elmer H. Cutts, “Political Implications in Chinese Studies in Bengal 1800-1823,” *The Indian Historical Quarterly* 34, no. 2 (1958): 152–163.

[3] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 383.

[4] 威廉堡学院年度辩论会每年举行一次，1809 年前均在上半年（2 至 3 月）举行，1810 年后改在下半年（6 至 9 月）举行。通常情况下，印度总督都会亲临现场观摩相关语言学生的辩论会并发表讲话。参见：“English Baptist Mission.: Public Disputation, College of Fort William.,” *The Massachusetts Baptist Missionary*

不在威廉堡学院正式开设的语言之列，但是它就在"学院的门口"，所有的努力就是为了攻克"迄今为止坚不可摧的堡垒"[1]——汉语。塞兰坡三位年轻的汉语学生，不仅可以用汉语口头表达，还能掌握汉字的书写，使人看到了成功的曙光。他毫不吝啬地褒奖了拉沙的译经成果。他说：[2]

> 我必须赞扬拉沙先生以及与他一起共事的博学虔诚之士的热情和坚持不懈的努力。正如我们期望的，为了地缘辽阔、人口众多的地区之未来福祉，他们用汉语书写，并已完成马太福音、马可福音和路加福音圣经汉译工作，面向全球使用该语言人数最多的人们，打开了宗教和伦理财富的珍贵矿藏。

明托对中文学习和拉沙的肯定和褒奖给了塞兰坡传教士信心和鼓舞，引起了英国和美国的关注。[3] 不过，塞兰坡差会与布朗等安立甘宗牧师的破裂关系当时仍未修复。1808 年 4 月 8 日，尽管布朗领衔安立甘宗牧师主导的联络部形成决议，支持印刷出版中文、印度斯坦语和波斯语圣经，并为塞兰坡差会其他三种语言的圣经译本提供支持，但是塞兰坡差会对于安立甘宗自行设立的"联络部"

Magazine (1803-1816) (Boston, United States: American Periodicals Series II, September 1816); Thomas Roebuck, *The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time*, Calcutta: Printed by Philip Perira, 1819.

[1] *Public Disputation of the Students of the College of Fort William in Bengal Before the Rt. Hon. Lord Minto, 27th February, 1808*, London: Black, Parry and Co. Booksellers, 1808, pp. 32–33; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 383–384.

[2] *Public Disputation of the Students of the College of Fort William in Bengal Before the Rt. Hon. Lord Minto, 27th February, 1808*, 34; Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 384.

[3] "Postscript.: East Indies. Account of the Eighth Annual Disputation at the College of Fort William.," *Christian Observer, Conducted by Members of the Established Church (1802-1842)* (Boston, United States: American Periodicals Series II, December 1808). 布朗在 1808 年 4 月 28 日写给英国圣经公会的心中也明确提到明托对塞兰坡出版社中文出版的认可以及《论语》英译本的出版计划。参见："Art. V.--Notices of Scripture Translation in the Chinese Language."



并不买账，也没有接受资助。

1808 年 5 月，塞兰坡差会聘用孟加拉本地手艺人在一位华人监督指导下，开始雕版印刷中文，并成功印制出《马太福音》译本的样张。[1] 在征求雷登意见后，马士曼和凯瑞拜会了明托总督，呈上《圣经》中文样张，请求总督通过捐赠的方式予以资助，解决差会资金短缺之困。尽管明托对于塞兰坡差会的《圣经》译本，尤其是中文新约译本的译经成果和成功表示赞叹，但对凯瑞和马士曼等人提出的捐赠事宜面露难色。在咨询同僚之后，明托总督表示因公职在身，公开支持东印度公司董事会不一定批准的工作实属不妥。[2]

进退两难之际，已委任加尔各答 24 区法官的雷登提出了建设性的建议。当时，雷登刚刚发表了《论中印半岛各国的的语言和文学》（On the Languages and Literature of the Indo-Chinese Nations），构想编撰亚洲诸语言语法书和字典的宏伟计划。[3] 他表示，东印度公司行政人员出于政治方面的考虑无法支持《圣经》翻译，但是塞兰坡差会若改为提交《论语》英译的计划，那么他们有可能得到雷登本人以及他的同僚们慷慨的支持。[4]

当晚，马士曼就在加尔各答草拟了《论语》英译计划书并在第二天早上回到塞兰坡付印。次日，他在加尔各答最高法院门口苦苦哀求各位法官和职员支持。不过，他既没能成功“兜售”《论语》英译的计划，也没有得到《圣经》翻

---

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp. 388–389; Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, London: Printed by Burditt and Morris, Worship Square, 1810, pp. 54–55.

[2] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 390.

[3] *Public Disputation of the Students of the College of Fort William in Bengal Before the Rt. Hon. Lord Minto, 27th February, 1808*, p. 25.

[4] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 390.

译方面的支持。他终于明白，若无总督的首肯，要想得到东印度公司人员的支持比登天还难。为此，马士曼带着计划书再次找到明托总督。这一回，明托立刻签发了支持函，明确表示他对《论语》英译的支持，并捐款购置十套译本。

携总督支持函，马士曼很快募得 2000 英镑捐赠用于《论语》英译和出版，300 英镑用于《圣经》翻译和出版。[1] 在计划书中，马士曼表示，《论语》的销售利润将用于圣经出版。

如果说印度梵文经典《罗摩衍那》的英译本使塞兰坡差会实现了与明托的破冰，那么中文经典《论语》的英译本则变相成为《圣经》中译本的"帮助者"，使塞兰坡差会得到了足够的经费用于中文出版。明托虽有意限制塞兰坡差会的传教和译经工作，但实际上"对从事汉语学习研究的传教士的工作没有产生影响。"[2]

1808 年 9 月 26 日，亚洲学会（The Asiatic Society）的副主席约翰·赫伯特·哈林顿又在塞兰坡主持了第二次中文测试，并与雷登一道提交了考核报告。[3] 1809 年 2 月，在威廉堡学院的年度辩论会上，明托对塞兰坡的中文考核进行了高度评价，他援引报告说，"总而言之，我们对这个学院的进展极为满意（highest satisfaction）"。[4]

[1] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: p. 391.

[2] Cutts, "Political Implications in Chinese Studies in Bengal 1800-1823."

[3] "ART. VII. The Ramayuna of Valmeeki, Translated from the Original Sungskrit, with Explanatory Notes.," *The Quarterly Review* 3, no. 6 (May 1810): 379–388; Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist* Missionary *Society. Vol. III*, pp. 537–538.

[4] Roebuck, *The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time*, pp. 216–217.



1809 年 8 月，马士曼翻译的英译《论语》[1]首版面世，并发回英国国内。[2] 1810 年初，包含专题论文《论中文之字符与字音：包括基础汉字和单音节表》[3]和后记（postscript））的完整版《论语》英译本（第一卷）正式面世。[4]

值得一提的是，曾在中国传教多年的西班牙奥斯丁会神父柔瑞国（又译罗德里格神父，F. John-Anthony Rodriguez）[5]1809 年底来到加尔各答，驻留加尔各答十月之久。期间，他与马士曼交往密切，对后者的汉语提升帮助很大。[6] 1810 年，著名汉学家托马斯·曼宁（中文名万宁，Thomas Manning, 1772-1840）[7]和托马斯·斯坦福·莱佛士（Sir Thomas Stamford Bingley Raffles, 1781-1826）也

---

[1] Joshua Marshman, *The Works of Confucius: Containing the Original Text, with a Translation. Vol. 1. To Which Is Prefixed a Dissertation on the Chinese Language and Character*, Printed at the Mission Press, 1809.

[2] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, p. 55.

[3] Marshman, *The Works of Confucius*; Joshua Marshman, *Dissertation on the Characters and Sounds of the Chinese Language: Including Tables of the Elementary Characters and of the Chinese Monosyllables*, Bengal Mission Press, 1809.

[4] 塞兰坡差会 1809 年 11 月的第二份《译经备忘录》提到，差会先出版了 724 页《论语》的版本版本先行出版，并发回英国本土。在起草第二份《译经备忘录》的时候，塞兰坡还在等《专题论文》。参见：Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, p. 55. 沃德在 1809 年 12 月 4 日的日记中载，"马士曼弟兄正在完成他的论语以及所附的有关中文的《专题论文》"。参见：Baptist Missionary Society, 81。另外，明托 1810 年 9 月 15 日在威廉堡学院辩论会上的讲话中明确提到，"去年提到的《论语》第一卷已于近期（lately）从塞兰坡差会印刷所出版了，并附有一篇关于中文的专题论文，为这个独特而又晦涩的语言系统提供了相当多的启示。"参见：Roebuck, The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time, p. 261.

[5] 1804 年至 1809 年，柔瑞国受聘于东印度公司广州商馆，担任临时中文翻译。参见：Susan Reed Stifler, "英国东印度公司广州商馆的汉语学生 The Language Students of the East India Company's Canton Factory," trans. 刘美华 and 杨慧玲, 国际汉学 6, no. 1 (2016): 105–126.

[6] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1:439–440; 康太一："19 世纪初驻印新教传教士之中文印刷出版——马士曼与塞兰坡传道出版社,"《国际汉学》1 (2014): 246–264.

[7] 托马斯·曼宁是 1807 年抵达广州，在东印度公司广州商行停留约三年，1810 年春抵达加尔各答。1811 年 9 月初离开加尔各答，10 月 21 日到达拉萨的帕里，12 月初抵达拉萨，成为第一位到达拉萨的英国人。

来到加尔各答，前者对马士曼的汉语能力大有裨益，后者为此后塞兰坡差会在东南亚地区建立传教站提供了帮助，[1] 也使马士曼拉沙的中文《圣经》译本有机会在华人聚集的爪哇等地散发。

1810 年 9 月，在威廉堡学院的年度辩论会上，明托对马士曼英译《论语》——首个英文版的赞扬溢于言表。[2] 同时，马士曼《论语》前言对明托的感激之情以及后记对柔瑞国带来的《论语》拉丁文译本的比较说明都显示了《论语》——东方智者的话语[3]在塞兰坡差会中文传教事业中的独特作用。

1809 年至 1810 年，塞兰坡差会的圣经翻译和出版也取得了实质性进展。一方面，他们与布朗等安立甘宗牧师间的破裂关系得以恢复。圣经公会期待已久的联络部于 1809 年正式成立，成员包括塞兰坡三杰、布朗、乌德里以及代替布坎南的托马斯。根据圣经公会主席约翰·肖的要求，乌德里成为布朗和塞兰坡差会的协调人。[4] 1809 年 1 月 2 日，圣经公会决定从 1809 年起按每年 1000 英

1812 年春被驱逐后，返回印度。据说，曼宁曾写过“一个长篇而有趣味的叙述”寄给了马士曼，但这个报告没有留下来。参见：Clements R. (Clements Robert) Markham, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, London : Trübner, 1876, pp. cliv–clxv; 赵卫邦, “英国侵略西藏的早期活动,” 《四川大学学报(社会科学版) 》6 (1959): 77–105; 赵卫邦, “第一个潜入拉萨的英国人曼宁之被驱逐出境,” 《西藏研究》2 (1984): 63–67.

[1] 1813 年，浸礼会 1812 年差派的传教士 Robinson 在遭到加尔各答东印度公司驱逐令后，莱佛士热情接待了罗宾逊并最终开辟了爪哇传教站。同时，受亨利·马丁邀, Jabez Carey 作为传教士前往 Amboyna（马六甲群岛之一）负责建立学校。John Clark Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, vol. 2, pp. 74–75.

[2] Roebuck, *The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time*, pp. 261–263.

[3] 康太一：《东方智者的话语——19 世纪初期第一部英译〈论语〉之历史研究》，《北京行政学院学报》6 (2012): 121–126。

[4] Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*, 1859, 1: pp.418–419.



镑（后追加为每年 2000 英镑）的标准为联络部提供三年资助。[1] 另一方面，塞兰坡差会的《圣经》汉译和出版继续向前推进。差会于1809年增聘一名博学的华人一边监督中文雕版雕刻，一边帮助校对马士曼的中文译本。[2] 1809 年 11 月，新约圣经已翻译至《以弗所书》。[3] 1810 年底至 1811 年初，拉沙翻译的中文版《马太福音》和《马可福音》在塞兰坡印刷所出版。[4] 塞兰坡差会 1811 年 8 月 20 日发布的第三份《译经备忘录》首次明确提出，中文《圣经》翻译开始由"马士曼联合拉沙以及不断进步的学生负责"[5]，马士曼成为《圣经》中文译经的主导者。

尽管马士曼和拉沙等人在 1811 年春已完成《新约圣经》中文译本[6]，但是鉴于中文铅活字印刷的"经济与美观"特点以及塞兰坡差会早期中文译本亟需不断修订的现实需求，[7] 塞兰坡差会并没有付梓印刷，转而在中文铅活字方面寻求新突破。[8] 1811 年 8 月，在威廉堡学院的年度辩论会上，明托特别提到，塞

[1] Owen, *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, 1816, II: p. 253; Timpson, *Bible Triumphs*, p. 163.

[2] 塞兰坡差会为这位华人同住宿，工资为每月 4 英镑。Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, p. 55.

[3] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, pp. 55–56.

[4] 马敏：《马士曼与近代最早的铅印中文书籍》，《近代史研究》6(2019):4-22。

[5] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, p. 378.

[6] 通过浸礼会的第三份《译经备忘录》（Memoir of the state of the Translations）和《浸礼会定期报告》（Periodical accounts relative to the Baptist Missionary Society.），我们可以确认塞兰坡差会已于 1811 年 8 月 20 日前完成了《新约圣经》的翻译，《旧约圣经》已经翻译至《民数记》。参见：Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, pp. 372–373.

[7] Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*, p. 376. 当然，塞兰坡差会停止出版已经翻译完成的《新约圣经》的另一个原因可能是马士曼等人收到了马礼逊寄来的白日升《四史攸编耶稣基利斯督之汇编》誊本。参见：康太一："19 世纪初驻印新教传教士之中文印刷出版——马士曼与塞兰坡传道出版社,"《国际汉学》1 (2014): pp. 246–64.

[8] 从 1809 年至 1812 年，塞兰坡差会的中文《圣经》翻译工作进展十分迅速，但因为转而使用铅活字印刷（中间又遭遇 1812 年的大火），因此，截止 1812 年年底差会仍在用铅活字印刷《约翰福音》。参见:

兰坡已经成功浇铸中文铅活字。[1]

1811 年，在英国圣经公会的支持下，在布朗主导下，联络部在加尔各答设立了“孟加拉圣经图书馆”或称“圣经文库”（The Bibliotheca Biblica in Bengal），分“圣经书库”（The Bible Repository）和“译经图书馆”（Translation Library）两个部门。前者存放欧洲和亚洲不同语种的圣经译本，并按合理价格出售。后者存放圣经原文以及相关的词汇书、语法书和圣经注释等，即所有有助于圣经译者翻译的书库。[2] 其中，塞兰坡差会翻译的孟加拉语、马拉地语、梵语、奥里亚语版圣经译本以及拉沙的中文福音书译本也收入其中。得益于加尔各答广泛的商业网络，“圣经文库”圣经书目分发至亚洲其他地区，方便订购。[3] 若有人购买后再行免费派送，圣经则按照成本价格进行销售。

结语

塞兰坡差会 19 世纪前 10 年的中文圣经翻译之路，不仅见证了英国浸礼会、英格兰教会福音派、英国圣经公会等相关方在圣经翻译领域的合作与交往，也显露出东印度公司对包括印度梵文、印度斯坦语、波斯语、孟加拉语以及马来语、汉语等在内的东方各国各邦的语言经典文献英译和相关语法书编撰的迫切需求。

首先，以布坎南和布朗为代表的英格兰教会福音派牧师在 18 世纪末和 19 世纪初开始积极推动基督教在殖民地的传播，其所看重的《圣经》翻译工作为

Baptist Missionary Society, *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. V*, pp. viii.

[1] Roebuck, *The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time*, p. 292.

[2] Owen, The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society, 1816, II: pp. 31-32.

[3] 最初，“圣经文库”藏有阿拉伯语、奥利萨语、波斯语、孟加拉语、印度斯坦语、汉语、梵语、葡萄牙语、马拉地语和英文版《圣经》共 4000 册。参见：Buchanan, *Christian Researches in Asia*, pp. 232–233.



浸礼会塞兰坡传教士等不从教者在印度等地开展《圣经》翻译提供半官方的支持。其次，1804 年成立的英国圣经公会因强调英格兰教会成员与不从教者的平等合作，实质上促进了塞兰坡差会与布坎南等安立甘宗福音派牧师在《圣经》翻译方面的合作，也为《圣经》翻译提供了重要的资金支持。[1] 最后，自 18 世纪末失去北美殖民地起，东印度公司的重心逐渐转移至印度、中国以及东南亚地区，以韦尔斯利和明托为代表的殖民当局对传教士的宽容，乃是当局出于自身殖民治理和商业需求的考量。他们寄希望于利用威廉堡学院和包括传教士在内的东方学者，迅速掌握东方语言和文化，为治理印度和"进军"缅甸、东南亚地区，特别是大清帝国，作前期的重要准备。

可以说，19 世纪初，加尔各答的不同利益攸关方因为某种共同的追求得以保持一定的"合作"关系。塞兰坡差会似乎赢得了英国圣经公会、英格兰国教会福音派牧师和东印度公司的支持，多方的合作似乎进入一个平稳期。但是，这种看似合理的"合作"关系，却蕴藏着自身的缺陷和不足。

在译经合作方面，浸礼会与英格兰教会其实"各怀鬼胎"。他们在争取英国圣经公会支持中产生的纠葛本质上源于 18 世纪下半叶形成福音运动背后两种力量——向心力和离心力的角力。[2] 所谓向心力就是"合一性"，即"所有福音派，包括浸礼会和安立甘宗，不仅在圣经话语，而且在基本的神学教义（比如原罪、因信称义、圣灵光照和成圣）等方面具有共识"。[3] 英国圣经公会无疑是这一向心力最具代表性的成果。而所谓离心力就"不合一性"，即安立甘宗福音派经常受到重仪派高教会同仁的压力，不能损害英格兰教会国家教会的建制——这本

---

[1] 塞兰坡差会在给圣经公会的致谢函中表示，1812 年前，塞兰坡差从圣经公会得到 4500 英镑的资金支持。参见：Owen, The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society, 1816, II: p. 253; Timpson, Bible Triumphs, p. 174.

[2] Martin, "Anglicans and Baptists in Conflict."

[3] Martin, "Anglicans and Baptists in Conflict."

质上又是不从教派反对的内容。[1] 以布坎南为代表的安立甘宗福音派与浸礼会塞兰坡差会之间既合作又冲突的十年无疑是这一离心力的有力注脚。

东印度公司对《论语》英译（包括此后的汉语语法书）和英国圣经公会对《圣经》翻译的支持，都源自自身的需求，而非真正扶持某个差会的发展，因此带有明显的不确定性。比如，1809 年 2 月，伦敦会传教士马礼逊正式任命为广州商馆中文译员后，东印度公司广州商行指示马礼逊一边学习汉语，一边编撰汉语词典，为公司培养汉语人才。[2] 次年，在出版了《使徒行传》中译本后，圣经公会便立刻资助马礼逊出版中文《圣经》译本，[3] 并非局限于仅仅支持塞兰坡差会。对于东印度公司和英国圣经公会而言，多一个《圣经》中文译本和多一本汉语言语法书或字典就多一种选择，对达成自身的目标有利而无害，是一件乐见其成的"好事"。为此，伦敦会和浸礼会此后的圣经翻译和中文出版也必然受制于东印度公司和圣经公会的政策变化。

19 世纪前十年塞兰坡差会《圣经》汉译和《论语》英译得益于丹麦东印度公司的庇护、浸礼会宏伟的目标、圣经公会的普世观念和东印度公司对进入中国的迫切需要以及布坎南、布朗等英格兰教会福音派牧师的助力，是当之无愧的"一枝独秀"。但从 1811 年起，随着圣经公会和东印度公司各自需求的变化，隶属伦敦会的马礼逊和浸礼会的马士曼在中国广州（澳门、马六甲等）和印度塞兰坡分别开展的圣经汉译和语法书编撰工作必然会开始一场没有硝烟的竞技。

限于篇幅，笔者将另撰一文继续探讨塞兰坡差会与加尔各答安立甘宗牧师在加尔各答的"爱恨情仇"，并探究在东印度公司变迁和圣经公会不断发展的背

[1] Martin, "Anglicans and Baptists in Conflict."

[2] 苏精：《马礼逊与中文印刷出版》，台北：台湾学生书局，2000 年版，第 55–78 页。

[3] British and Foreign Bible Society Library, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society Compiled by T.H. Darlow and H.F. Moule*, vol. 2, England: Bible House-1911, 1903, p. 183.



景下，马士曼与马礼逊在《圣经》汉译和中文语法书编撰和出版方面的隔空对话。

参考文献

康太一：《19世纪初驻印新教传教士之中文印刷出版——马士曼与塞兰坡传道出版社》，《国际汉学》1 (2014): 246–64。

康太一：《东方智者的话语——19世纪初期第一部英译〈论语〉之历史研究》，《北京行政学院学报》6 (2012): 121–26。

马敏：《马士曼与近代最早的铅印中文书籍》，《近代史研究》6(2019):4-22。

永井崇弘：《關於1807年拉沙漢譯的〈嘉音遵口口菩薩之語〉中的首見漢字》，《關西大學中國文學會紀要》42 (March 31, 2021): A47–66。

苏精：《马礼逊与中文印刷出版》，台北：台湾学生书局，2000年版。

赵卫邦：《第一个潜入拉萨的英国人曼宁之被驱逐出境》，《西藏研究》 2 (1984): 63–67。

赵卫邦：《英国侵略西藏的早期活动》，《四川大学学报(社会科学版) 》6 (1959): 77–105。

"ART. VII. The Ramayuna of Valmeeki, Translated from the Original Sungskrit, with Explanatory Notes." *The Quarterly Review* 3, no. 6 (May 1810): 379–388.

Baptist Missionary Society. *Brief Narrative of the Baptist Mission*. n.p., 1808.

Baptist Missionary Society. *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. I*. Clipstone: printed by J.W. Morris, 1800.

Baptist Missionary Society. *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. II*. Clipstone: printed by J.W. Morris, 1801.

Baptist Missionary Society. *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. III*. Clipstone: printed by J.W. Morris, 1806.

Baptist Missionary Society. *Periodical Accounts Relative to the Baptist Missionary Society. Vol. IV*. London: Printed by Burditt and Morris, Worship Square, 1810.

Bose, Arpita. "History of Serampore as a Danish Trading Post, 1755–1845." South Asia Research 42, no. 3 (2022): 381–97.

British and Foreign Bible Society Library. *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society Compiled by T.H. Darlow and H.F. Moule*. 2 vols. England: Bible House-1911, 1903.

Buchanan, Claudius. *An Apology for Promoting Christianity in India*. London: T. Cadell And W. Davies, 1813.

Buchanan, Claudius. *Christian Researches in Asia: With Notices of the Translation of the Scriptures Into the Oriental Languages*. London: G. Sidney, 1811.

Buchanan, Claudius. *Memoir of the Expediency of an Ecclesiastical Establishment for British India; Both as the Means of Perpetuating the Christian Religion among Our Own Countrymen; and as a Foundation for the Ultimate Civilization of the Natives*. London: Printed for T. Cadell and W. Davies by W. Bulmer, 1805.

Buchanan, Claudius. *The Works of the Reverend Claudius Buchanan, LL. D.: Comprising His Eras of Light, Light of the World, and, Star in the East, to Which Is Added Christian Researches in Asia, with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*. 6th Amer. ed. Boston: Samuel T. Armstrong, 1812.

Canton, William. *A History of the British and Foreign Bible Society*. 5 vols. London: John Murray, 1904.

Carey, W., J. Marshman, W. Ward, and J. Chamberlain. "Proposals Have Been Published at Calcutta, in Bengal, for a Subscription for Translating the Holy Scriptures into the Following Oriental Languages." Methodist Magazine, Jan. 1, 1798-Dec. 1821 29 (November 1806): 526–27.

Carey, William. *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens in Which the Religious State of the Different Nations of the World, the Success of Former Undertakings, and the Practicability of Further Undertakings, Are Considered*. Leicester: Printed and fold by Ann Ireland, and the other Booksellers in Leicester, 1792.

Christian Observer, Conducted By Members of the Established Church (1802-1842). "Postscript.: East Indies. Account of the Eighth Annual Disputation at the College of Fort William." Boston, United States: American Periodicals Series



II, December 1808.

Cox, F. A. (Francis Augustus). *History of the Baptist Missionary Society, from 1792 to 1842*. II vols. ATLA Monograph Preservation Program ATLA Fiche 1991-2074. London: T. Ward & Co., and G. & J. Dyer, 1842.

Cutts, Elmer H. "Chinese Studies in Bengal." Journal of the American Oriental Society 62, no. 3 (September 1942): 171–74.

Cutts, Elmer H. "Political Implications in Chinese Studies in Bengal 1800-1823." The Indian Historical Quarterly 34, no. 2 (1958): 152–63.

Drewery, Mary. *William Carey: A Biography*. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1979.

Harland-Jacobs, Jessica L. *Builders of Empire: Freemasons and British Imperialism, 1717-1927*. Chapel Hill: The University of North Carolina press, 2007.

Henderson, W. J. *The Centenary Volume of the Baptist Missionary Society, 1792-1892*. 2nd ed. ATLA Monograph Preservation Program ATLA Fiche 1993-3319. London: Baptist Missionary Society, 1892.

Hole, Charles. *The Early History of the Church Missionary Society for Africa and the East to the End of A.D., 1814*. London: Church Missionary Society, 1896.

Hykes, John R. *Translations of the Scriptures into the Languages of China*. New York: American Bible Society, 1916.

Khan, M. Siddiq. "William Carey and the Serampore Books (1800—1834)" 11, no. 1–4 (January 1, 1961): 197–280.

Lewis, Charles Bennett. *The Life of John Thomas, Surgeon of the Earl of Oxford East Indiaman, and First Baptist Missionary to Bengal*. London, Macmillan and Co., 1873.

Markham, Clements R. (Clements Robert). *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*. London : Trübner, 1876.

Marshman, John Clark. *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission*. 2 vols. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1859.

Marshman, Joshua. *The Works of Confucius: Containing the Original Text, with a*

Translation. Vol. 1. To Which Is Prefixed a Dissertation on the Chinese Language and Character, Serampore: Printed at the Mission Press, 1809.

Martin, Roger H. "Anglicans and Baptists in Conflict: The Bible Society, Bengal and the Baptizo Controversy." The Journal of Ecclesiastical History 49, no. 2 (April 1998): 293–316.

Martyn, Henry. *Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, B.D.* Edited by S. Wilberforce. Vol. 1. 2 vols. London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1837.

Moseley, William Willis. *The Origin of the First Protestant Mission to China and the History of the Events Which Induced the Attempt, and Succeeded in the Accomplishment of a Translation of the Holy Scriptures Into the Chinese Language, (at the Expense of the East India Company), and of the Casualties Which Assigned to the Late Dr. Morrison: The Carrying Out of This Plan, with Copies of the Correspondence Between the Archbishop of Canterbury, Bishop of London, Bishop of Durham, Bishop of Sarum, Earl of Spencer, Sir George Staunton, Bart., Sir Charles Grant, Dr. Gaskin, Dr. Erskine, Dr. Hunter, Dr. Bogue, Rev. John Owen, Rev. Josiah Pratt, &c. &c. and the Rev. W.W. Moseley, A.M., L.L.D., &c. ; To Which Is Appended a New Account of the Origin of the British and Foreign Bible Society, and a Copy of the Memoir Which Originated the Chinese Mission, &c.*, London: Simpkin and Marshall, Stationers' Hall Court, 1842.

N.A. *The College of Fort William in Bengal*. London: W. BULMER and Co., 1805.

Owen, John. *The History of the Origin and First Ten Years of the British and Foreign Bible Society*. II vols. London: Printed by Tilling & Hughes; sold by Hatchard, 1816.

Pearson, Hugh. *Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Claudius Buchanan, D.D: Late Vice-Provost of the College of Fort William in Bengal*. Vol. 1. 2 vols. Oxford: University Press, 1817.

Potts, E. Daniel. *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837: The History of Serampore and Its Missions*. Cambridge University Press, 1967.

Potts, E. Daniel. "The Baptist Missionaries of Serampore and the Government of India, 1792–1813." The Journal of Ecclesiastical History 15, no. 2 (October 1964): 229–46.

Roebuck, Thomas. *The Annals of the College of Fort William from the Period of Its Foundation, by His Excellency the Most Noble Richard, Marquis Wellesley, K. P. on the 4th May, 1800 to the Present Time*. Calcutta: Printed by Philip Perira, 1819.



Shenk, Wilbert R. “The Legacy of Claudius Buchanan.” International Bulletin of Missionary Research 18, no. 2 (April 1994): 78–82.

Sivasundaram, Sujit. “‘A Christian Benares’: Orientalism, Science and the Serampore Mission of Bengal.” The Indian Economic & Social History Review 44, no. 2 (April 2007): 111–45.

Smith, Carl, and Paul Van Dyke 范岱克. “Four Armenian Families.” Revista de Cultura, no. 8 (October 1, 2003): 40–50.

Stifler, Susan Reed. “英国东印度公司广州商馆的汉语学生 The Language Students of the East India Company’s Canton Factory.” Translated by 刘美华 and 杨慧玲，《国际汉学》 6, no. 1 (2016): 105–26.

The Chinese Repository. “Chinese Version of the Bible; Manuscript in the British Museum; One Version Undertaken in Bengal, and Another in China; with Brief Notice of the Means and Measures Employed to Publish the Scriptures in Chinese Previous to A. D. 1830.” October 1835.

The Christian Review (1836-1863). “Art. V.--Notices of Scripture Translation in the Chinese Language: New Testament Old Testament.” Boston, United States: American Periodicals Series II, 1857.

The Massachusetts Baptist Missionary Magazine (1803-1816). “English Baptist Mission.: Public Disputation, College of Fort William.” Boston, United States: American Periodicals Series II, September 1816.

Timpson, Thomas. *Bible Triumphs: A Jubilee Memorial for the British and Foreign Bible Society*. London, Partridge & Oakey, 1853.

Wah, George Kam. “To Add or Not to Add? The British and Foreign Bible Society’s Defence of the ‘Without Note or Comment’ Principle in Late Qing China.” Journal of the Royal Asiatic Society 25, no. 2 (2015): 329–54.

Wolff, Bente. “Restoring the Glory of Serampore. Colonial Heritage, Popular History and Identity during Rapid Urban Development in West Bengal.” International Journal of Heritage Studies 27, no. 8 (August 3, 2021): 777–91.

Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version, or, the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Monumenta Serica Monograph Series 45. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

BMS Serampore Mission and the Beginning of the Chinese Version of the Bible

Helin WU https://orcid.org/0009-0000-6847-2811

Central China Normal University

Abstract: Since the second half of 18th century, Britain gradually shifted its focus eastward, relying on the East India Company, with Calcutta becoming a strategic stronghold. Leveraging the appointment of chaplains by the East India Company, evangelical clergy from the Church of England dispatched evangelical chaplains to India. Similarly, Nonconformist ministers, represented by Baptists, formed missionary societies and sent missionaries to India to preach and establish missions. Benefiting from its proximity to Calcutta and close interactions with evangelical chaplains from the Church of England, the Serampore Mission became one of Britain's most significant overseas missionary stations of Bible translations in the early 19th century. Centered on the Chinese translation of the Bible by the Serampore Mission, this study examines the direct influence of Anglican evangelical pastors and the British and Foreign Bible Society on the Serampore Mission's Bible translation, as well as the East India Company's demand for Chinese language resources, such as the publication of an English translation of The Analects. It argues that Anglican evangelical chaplains like Claudius Buchanan, along with the British and Foreign Bible Society and the East India Company, played a crucial role not only in initiating the Serampore Mission's Chinese Bible translation and engaging in Chinese-language publishing, but also in laying the foundation for early 19th-century Protestant Chinese Bible translation and Chinese printing and publishing in the Calcutta region.

Keywords: *Claudius Buchanan, Joshua Marshman, Serampore Mission, Bible Translation, British and Foreign Bible Society*

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0005



王明道基要神学中的反智主义

葛牧之 https://orcid.org/0009-0005-6964-0924

西三一大学

摘要：华人教会中的反智问题受到不少学者的关注，但至今未有专文或书籍探讨王明道思想中的反智主义。其实，正如倪柝声的三元人论为华人教会留下深刻的反智影响，王明道的基要神学同样是华人教会反智传统的核心组成部分。为了更好地理解华人教会反智主义的渊源，本文将考察并论证王明道的基要神学如何成为其反智思想的神学基础。

關鍵詞：王明道、反智主义、华人教会、基要主义

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0006

导言

华人教会中的反智主义近年来受到越来越多的关注。[1] 在追寻反智主义的

[1] 如石衡潭：《中国家庭教会的反智倾向和个人化倾向》，《基督教与中国》2005 年第 3 辑，2019 年 9 月 15 日上载，http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=2040；林慈信：《华人教会的反理性传统——华人教会探源系列（三）》，《教会》2009 年第 19 辑，第 45-48 页；周学信：《反智主义》，《举目》2011 年第 49 辑，第 2-5 页；陈已新：《我知我信——反智与崇智的危机和出路》，《教会》2015 年第 53 辑，第 2-11 页；吴保罗：《教会理反智主义的危害》，2017 年 4 月 17 日上载，https://gospeltimes.breadoflife.

思想源头时，一些学者对倪柝声的三元人论作出了探讨。[1] 然而，王明道思想中的反智倾向及其对华人教会反智主义的影响鲜有人关注。正如倪柝声的属灵神学为华人教会留下深刻的反智痕迹，王明道的基要神学其实同样是华人教会反智传统的核心组成部分。为此，本文将首先考察王明道的神学思想背景，然后从唯圣经主义和二元对立观两个方面对其基要神学中的反智主义作出梳理和反思。

一、王明道的神学思想背景[2]

1.1 贲德新的影响

王明道 1900 年出生于北京，自幼深受儒家熏陶，曾以“基督虔诚的门徒”和“孔子忠实的弟子”自居。[3] 儒家影响使他强调信仰的道德层面，极力追求敬虔生活，对教会的腐败现象深恶痛绝。在神学上，王明道没有受过系统装备，认为自己的神学直接来自圣经和圣灵的启迪。[4] 其实，王明道受美国五旬宗宣教士贲德新（Bernt Bernsten 1863-1933）思想的很大影响。王明道受浸后不久，便认识了贲德新，跟随他两年多的时间。在 1921 年的日记里他曾写道：“与贲长老谈解决之题：奉耶稣之名受洗、神与上帝、三位一体之谬、奇事能行、身

cn/article/index/id/40544；葛拥华：《华人教会中的反智主义》，《富乐米论坛》之二，2022 年 2 月 25 日上载，https://www.youtube.com/watch?v=uuxMlX4lwks；葛牧之：《中国教会的反智问题》，《华人教会神学研究》2023 年第 2 辑，第 11-29 页。

[1] 曾庆豹：《无所依从，无因而起：倪柝声的神学人类学及其文化底蕴》，《汉语基督教学术论评》2011 年第 12 辑，第 174-177 页；梁家麟：《倪柝声早年的生平与思想》，香港：巧欣有限公司，2005 年，第 51-119 页。

[2] 生平部分主要参考王明道：《五十年来》，香港：晨星出版社，2005 年；林荣洪：《王明道与中国教会》，香港：中国神学研究院，1982 年；赖恩融：《中国教会三巨人》，张林满镁、陈楷瑜、温儒彬、杨淑莲译，台北：橄榄出版社，1984 年。

[3] 倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，台北：宏明出版社，2015 年，第 47 页。

[4] 王明道：《五十年来》，第 59-60 页。



魂及灵、灵之来源。"[1] 贲德新是最早将五旬运动带入中国的宣教士。他不仅主张对圣洁生活的追求，而且强调说方言和灵洗。虽然王明道没有加入五旬宗，但贲德新在他的神学思想——尤其上帝论、教会论和末世论——上留下深刻烙印。

首先，贲德新持守"神教会"主张的独一神格论（Monarchianism），对王明道有深刻影响。贲德新明确拒绝三位一体教义。他在 1916 年的一篇文章里写道："以赛亚书九章六节：他名称为奇妙策士、全能的王、永在的父、和平的君，耶稣就是永在的父。再查约翰福音十章三十节，我与父原为一，由此可知耶稣是父也是子。按基督受圣灵的意思，所以父、子、圣灵的名就是耶稣。"[2] 在他的理解中，父、子和灵之间没有真正区分，是同一的，名为耶稣。这种上帝观本质上是撒伯流主义或形态论。因着这种引导。王明道在很长时间里否认三位一体教义。比如，他在 1921 年的一篇日记中写道："父、子、圣灵之名果为何乎？父与灵本无名，名为耶稣基督耳。"[3] 1925 年，王明道在受邀南下布道，与贾玉铭、余慈度及倪柝声等人交流时，表达对三位一体的否定，从而受到众人的质疑和冷淡，[4] 以致多年后余慈度对王明道说："你这个传异端的王明道，现在还在传吗？"[5] 甚至在五十年代，他也曾多次公开批驳三一神论的"谬误"。[6]

其次，王明道从贲德新那里吸取了极端的"复原主义"教会论。贲德新认为，

---

[1] 王明道：《王明道日记选辑》，香港：灵石出版社，1997 年，第 2 页。

[2] 贲德新：《通传福音真理报》，1916 年第 13 辑，第 1 页（转引自倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，第 32 页）。

[3] 王明道：《王明道日记选辑》，第 3 页。

[4] 王明道：《王明道日记选辑》，第 57-84 页。

[5] 林秋香、章冠英：《受伤的勇士：王明道的一世纪》，台北：橄榄出版社，2006 年，第 123 页。

[6] 倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，第 37-38 页。

所有当代的神学立场和实践必须直接在圣经和使徒时代的教会中找到支持，而任何使徒时代之后的教会传统和神学发展都值得怀疑。在本质上，这种复原主义是反历史和反传统的。比如，贲德新直接引用以赛亚书九章六节和约翰福音十章三十节等来证明他的独一神格的立场。他不仅没有给出严谨的圣经诠释，而且把教会在最初几个世纪里对三位一体教义作出的神学辩护全然否定。在贲德新看来，使徒时代的经历是基督徒信仰的准则，而使徒时代之后的教会历史和神学传统对今天的信仰毫无价值。[1] 王明道在很大程度上接受了这种复原主义，[2] 并认为当代教会偏离了使徒时代的教会模式，充满了许多假先知、假教师和非信徒，混杂了纯正的真理。他强调教会必须恢复使徒的模式才能获得真正的复兴。[3] 在复原主义框架下，王明道构建出一种偏激的"唯圣经主义"(biblicism)的立场，强调一切神学思想必须直接源自圣经，否则当被抛弃。他拒绝三位一体，正是因为他认为圣经没有明确记载这一教义。[4] 这种唯圣经主义带有明显的反智倾向。

最后，王明道从贲德新及五旬宗那里吸收了前千禧年的末世论，并在此基础上建立了圣俗二分的世界观。五旬宗基本持守前千禧年主义，强调末世降临的紧迫以及来世与今生的断离。贲德新所创办的《通讯福音真理报》的头版标题上写着"耶稣急速快来"，鼓吹前千禧年的末世论，时常报导各国灾难和政治局势，作为末日即将来临的证据。[5] 这种末世论给王明道留下深刻印象，以致

[1] 叶先秦：《华北五旬节运动先驱贲德新及其思想》，《建道学刊》2012 年第 38 辑，第 45-48 页。

[2] 其实，和王明道同时代的不少中国基要派教会领袖都采纳了这种复原主义。比如，倪柝声理所当然地将使徒时代的教会视为理想的教会模式，并在此基础上构建他的地方教会论。参见倪柝声：《工作的再思》，台北：台湾福音书房，1999 年，第 2-3 页。

[3] 王明道：《王明道文集（第七册）》，台北：浸宣出版社，1996 年，第 320-326 页。

[4] 王明道：《王明道日记选辑》，第 335 页。

[5] 叶先秦：《华北五旬节运动先驱贲德新及其思想》，第 40 页。



他的第一次讲道的主题就是“天国近了”。[1] 和其他基要派教会领袖一样，王明道强调教会的惟一使命是拯救灵魂，与社会关怀无关。前千禧年主义末世观为王明道的圣俗二分思想奠定了基础。

1.2 毕胜道的影响

另一位对王明道神学思想产生重要影响的是来自瑞典安息日会的宣教士毕胜道（Eric Pilquist）。在贲德新的引导下，王明道一直守安息日，寻求灵性成长，但他感觉贲德新的教导与“因信称义”教义有冲突，对得救重生的问题深感困惑。[2] 与贲德新同住一个院子里的毕胜道持“因信称义”的教导，常和王明道讨论救恩论。1923 年春天，王明道终于接受“因信称义”，在信仰上经历了一次关键转变。[3] 这一转变为王明道日后正统保守的神学立场提供了理论基础，[4] 使他坚定反对带有浓厚人文主义色彩的自由派神学。在他看来，没有重生得救基础的一切社会事务都是毫无意义的。在很大程度上，王明道的神学是他对自由神学的反对和批判的结果。

1.3 自由-基要之争

的确，要理解王明道的神学，我们必须将之置于二十世纪上半叶中国教会中保守派与自由派的论战之中。欧洲 16、17 世纪自然科学的兴起和启蒙运动的发展为传统的基督教信仰带来巨大的挑战。在科学和理性的引导下，人们对圣经记载的神迹奇事以及圣经本身的神圣源头越来越表示怀疑。为使基督教在现代社会里继续生存，以施莱尔马赫为首的自由派神学家试图用理性的方式重新诠释基督信仰，并将圣经视为与其他古代文献类似的文本。在西方，自由派

[1] 连曦：《欲火得救：现代中国民间基督教的兴起》，香港：香港中文大学出版社，2010 年，第 91 页。

[2] 王明道：《王明道日记选辑》，第 21、44 页。

[3] 王明道：《五十年来》，第 73-74 页。

[4] 王明道的《重生真义》正是对“因信称义”这一正统救恩论教义的呈现和阐述。

神学在 19 世纪和 20 世纪上半叶发展到巅峰，在各个大学和神学院中占据主导地位。然而，许多西方教会和基督徒——尤其大众阶层的信徒——对自由神学作出强烈的反弹，坚定捍卫圣经的无误和权威性，从而形成了与自由派对立的基要派阵营。这一原本来自西方的自由派-基要派之争结果同样在中国上演，而王明道正是这场争战中的主角之一。

在五四运动和爱国主义的推动下，一些中国知识分子对与帝国主义相关联的基督教提出了批评，引发了一场声势浩大的非基运动。比如，朱执信在 1919 年的《建设》杂志上发表一篇题为“耶稣是什么东西？”的文章，不仅污蔑耶稣是私生子，而且攻击耶稣的道德品格。[1] 面对教外人士的责难，许多中国基督徒知识分子作出了回应。遗憾的是，参与回应的基督徒大多持守自由派神学立场。为了回应对耶稣的批评，基督徒护教者们采纳了以下几种进路。第一种进路是证明耶稣有崇高的人格和品德，论述其牺牲和博爱精神何以激励中华民族，达到救国救民的目标。这种基督论的提倡者包括燕京大学的教授简又文、金陵神学院教授王治心和神学家赵紫宸等人。简又文在推崇耶稣伟大人格时，将耶稣的复活解释为其精神在基督徒生命中的延续和弘扬。[2] 这种复活观后来遭到王明道的强烈批判。第二种进路是将耶稣刻画成为激进的革命者和改革家。这种基督论有效地驳斥了朱执信关于耶稣是“自私者”的言论，证明基督教可以积极回应当时中国社会的问题。持这种耶稣观的代表人物之一是燕京大学的校长吴雷川——激进的自由派神学家。第三种进路是高举基督的博爱，强调唯有耶稣打破一切藩篱的普世之爱能够拯救中国。这种唯爱主义基督论的主要推崇者是吴耀宗。他后来成为三自爱国主义的主席，试图调和基督教和唯物主义的

[1] 林荣洪：《王明道与中国教会》，第 146 页。

[2] 林荣洪：《王明道与中国教会》，第 147 页。



张力，并认为共产主义解放全人类的使命也是至高无上之爱的体现。[1]

总之，以上三类的中国式基督论带有明确的护教目的和色彩。面对非基运动的汹涌浪潮，这些中国基督徒知识分子们努力向国人证明：基督教不是洋教或帝国主义的帮凶，而是与中国社会和文化切切相关，并且能够真正改造社会、救国救民的精神源泉。在此意义上，这种努力并非毫无意义，而是获得了积极的果效。它不仅改变了一些知识分子对基督教的看法和态度，为教会吸引了更多的知识阶层信徒，而且为基督教神学本土化作出了积极贡献。然而，在自由派和基要派对立的处境下，参与这种护教努力的基督徒几乎全部来自自由派阵营，多数有海外留学的经历背景。二十世纪初，许多中国基督徒去西方留学时，接受了自由神学的训练或受到自由主义思潮的熏陶，并将这种神学思潮带回中国的教会大学、神学院和教会机构。因此，绝大多数留学归来的基督徒知识分子带有深深的现代自由神学的烙印。[2] 他们固然在护教方面作出努力，但在此过程中过分强调耶稣的人性而忽视他的神性，过分强调基督教的此世性而忽视其超越性，以致呈现出一种片面、极不平衡、甚至损害核心教义——如基督的复活——的信仰体系。自由派基督徒在这一点上深深刺痛了保守基要派信徒，让他们感觉基督信仰的根基受到了威胁，从而引发他们强烈的批判和对抗，最终造成了两者势不两立的局面。基要派对自由神学作出的批评固然是必要且有意义的，但二元对立的思维习惯让他们无视对方的任何优点，将自由派和社会福音全然否定，以致犯了和前者类似的错误，即固化了一种片面、偏颇和狭隘的信仰。基要派过于强调基督的神性而忽视其人性，过于强调基督教的超越性而忽视其现世意义，过于强调个人灵魂的救赎而忽视其社会价值。这种内敛而封闭的体系容易滋生反智、反文化、独断专横的信仰状态——这正是以王明道

[1] 以上三种基督论的分类，参考了倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，第 56-66 页。

[2] 姚西伊：《为真道争辩：在华基督新教传教士基要主义运动（1920-1937）》，香港：宣道出版社，2008 年，第 43 页。

为代表的基要派领袖的属灵特征之一。我们将从以下两个角度更深入地考察王明道的基要神学及其反智倾向：唯圣经主义和二元对立观。

二、唯圣经主义与反智主义

基要派和自由派争论的焦点即是圣经的权威。与自由派用科学或理性来衡量圣经的立场相反，基要派高举圣经的无误和绝对性，将圣经视为神的话语以及衡量一切的标准。因此，王明道基要神学中的核心部分是对圣经真理的捍卫和圣经权威的高举。视圣经为神的话语和绝对真理固然是历代正统教会，尤其宗教改革家们，持守和认信的基本信念。在此意义上，王明道等基要派教会领袖对自由神学的反对和对圣经权威的捍卫是对正统信仰的维护，是十分必要且极其重要的。然而，王明道对圣经的捍卫超出了正统教会和宗教改革家持守的信条，提倡一种极端的"唯圣经主义"（biblicism）立场：

> 我今日讲道和治理教会都以圣经为唯一的准则。我不愿接受一点教会的遗传和人所制定的规则。[1]…… 凡是圣经中所讲的，我都接受，凡是圣经中所没有的，我一点也不要他们。我的信仰和我所传讲的信息都是要完全归到圣经去。不论多少人从圣经中减去真理，也不论多少人在圣经以外加添一些遗传，我总要信圣经里所有的，不能少也不能多。[2]

在王明道的理解中，就信仰而言，圣经不仅是一切真理的标准，而且是真理的唯一源头。换言之，一切关于信仰的真理都在圣经之中，圣经之外的一切——教会传统和神学——都是人的遗传，对信仰是无益，甚至有害的。高举圣经权威固然是合理的，但这种偏激的唯圣经主义已经超出对圣经本身的捍卫，将圣经和教会传统以及神学对立起来，形成一种反传统、反神学的倾向，为王明道

[1] 王明道：《五十年来》，第 71-72 页。

[2] 王明道：《五十年来》，第 125 页。



基要神学中的反智主义奠定思想基础。在王明道的思想中，唯圣经主义带来的反智倾向主要体现于三个层面：对教会传统——包括传统神学教义——拒绝；对神学学习和神学教育的反对；对他人的解经和学术性圣经诠释的排斥。

2.1 对传统的否定

首先，王明道的唯圣经主义最显著的反智特征是对教会传统的否定。教会传统是历代教会对圣经和基督信仰作出的诠释和规范。在此意义上，拒绝教会传统就是拒绝聆听历代圣徒对圣经和信仰的理解，拒绝了解他们或与他们对话，并将自己对圣经和信仰的理解绝对化，甚至等同于圣经本身。这种拒绝对信仰问题作出反思和对话的态度是反智主义的核心表现。[1]从表面上看，王明道的唯圣经主义是对宗教改革的"唯独圣经"（*sola scriptura*）的继承。但就本质而言，王明道的唯圣经主义远远超出后者的范畴，甚至在一些重要问题上背离了后者。路德提出唯独圣经，意在否定罗马天主教的至高权威，但不是否定一切教会传统和神学的价值。[2] 但在王明道看来，任何圣经没有明确记载的东西都是可疑的，圣经以外的一切教会和神学传统都是无益的。

> 我反对一切不合圣经真理的那些教会中的遗传。有些信徒和传道人确实是 笃信圣经中一切的要道，可是他们在圣经的真理以外还接受一些历代教会中的遗传。他们把这些"人的遗传"和圣经中的真理混杂在一处，把这些"人的遗传"和圣经中的真理同样的看为天经地义。[3]

正是将圣经真理和教会传统全然对立的极端唯圣经主义使王明道反对作为正统教义根基的三位一体教义。正如他强调"凡是圣经中所没有的，我一点也不要

[1] 葛牧之为中国教会语境下的反智主义给出的定义是："基督徒反对以理性和对话的方式反思或探讨信仰及相关问题的倾向或行为"（葛牧之：《中国教会的反智问题》，第 21 页）。

[2] 倪步晓：《明辨论道：王明道思想溯源》，第 37 页。

[3] 王明道：《五十年来》，第 124 页。

他们，”王明道认为三位一体不是圣经的直接教导，而是“教会及人间的遗传”，因此他拒绝接受。按照唯圣经主义和字面解经的原则，王明道作出如下推论：如果三位一体真的是极唯重要的神学真理，上帝就不会对此缄默，一定在圣经中明确启示，无需信徒自行揣摩。既然上帝在圣经中没有明明地启示，那么三位一体一定是人在圣经以外加添的“遗传”。由此可见，王明道拒绝圣经以外的任何权威，包括初期教会确立的正统教义。这种唯圣经主义使他的历史意识极其淡薄，[1] 以致将一切圣经没有明文记载的传统、教义和神学理直气壮地抛弃，甚至将一些他不习惯的教会制度或礼仪视为罪恶或堕落的标志。[2] 在一次教会聚会中，他见“堂中正面所悬之铜十架及台上之蜡烛，并诗歌班之白衣，”就认为“完全为模仿罗马教会之样式。叹教会之日见败坏。”[3] 王明道不仅反对天主教的传统， 而且认为宗教改革虽然去除了许多遗传，“但仍有不少被保存在新兴的教会里面。”[4]

在很大程度上，王明道高举唯圣经主义原则，因为他认为圣经真理是自明的，无需诠释。他没有理解的是，每个人在阅读圣经的时候都在诠释圣经，没有人可以跳过诠释而直接理解圣经，不管诠释过程多么简单粗糙。他同样没有理解的是，教会传统的核心部分——如三位一体的教义——其实就是古代教会对圣经的权威性诠释。圣经的自明性是宗教改革家，尤其路德，提出的重要概念，目的是拒绝罗马教会将诠释圣经的权威凌驾于圣经之上。然而，他们并没有否定圣经诠释的必要性或反对教会传统。相反，他们反对罗马天主教，是为了恢复古代教会的传统，尤其奥古斯丁的神学体系。在此意义上，王明道高举圣经反对一切传统，包括正统教义，的做法远远超出宗教改革的范畴，其实是

---

[1] 梁家麟：《华人教会历史中的圣经观》，载《圣经：时代的见证》，香港：读经会，1992 年，第 61 页。

[2] 倪步晓：《明辨论道：王明道思想溯源》，第 38 页。

[3] 王明道：《王明道日记选辑》，第 282 页。

[4] 王明道：《五十年来》，第 124 页。



将他个人对圣经的解读凌驾在大公教会对圣经的权威诠释之上，显示出一种"无知者无畏"式的傲慢。这种傲慢姿态使王明道拒绝聆听古代圣徒的声音，拒绝与他们交流对信仰的理解，将自己和教会二千年的信仰传承割裂，使自己的信仰停留在当下的扁平之中，缺少了历史的厚度和古代智慧的滋养。在本质上，这种对传统的否定是历史或时间层面的反智。在王明道的影响下，这种历史性的反智主义深深扎根在华人教会和基督徒群体的信仰中。华人基督徒普遍缺乏历史意识：圣经和他们之间的两千年的教会历史和传统似乎是不存在的。和王明道一样，许多人理所当然地认为，直接阅读圣经就能清晰地明白神的真理，不需要任何教会传统的传承和协助。但这种反智主义使他们往往成为现代思想的囚徒，错失向古代伟大圣徒谦卑学习、从教会传统中吸取营养的机会。

2.2 对神学的否定

其次，王明道唯圣经主义的反智倾向的另一个表现是对神学学习和神学教育的反对。王明道坚信：上帝已经把所有与信仰有关的真理清晰地启示在圣经中，以致一个人凭借圣经本身就可以完全按理解这些真理，无需信徒使用圣经之外的资源——如传统和理性——去艰苦地推敲、思考或研究。他指出："圣经中所有的重要的真理都是极浅鲜，极平易，极容易了解的。信就信，不信的就不信，还有什么留给神学家去研究的呢？"[1]因此，对王明道而言，唯圣经主义意味着神学学习和神学教育是无益的，甚至是有害的。在这种框架下，他将圣经和神学对立起来，强调前者是神的话语，后者是人的遗传，并认为信仰唯一的需要就是多读圣经，无需读神学。他之前曾有过读神学的计划，但后来改变了想法：

> 我也明白了要去作神的工并不需要入神学，最要紧的乃是用功夫去读

[1] 王明道：《耶稣复活是什么意思呢？》，第 69 页（转引自林荣洪：《王明道与中国教会》，第 179 页）。

圣经， 并且要受神的训练和造就。因此我便把以前打算入大学、入神学、及到英国去留学的计划完全放弃。我只求神给我一个较长的时间，把圣经多读几遍。[1]

在王明道看来，要成为传道人，为神作工，我们只需自己反复读圣经，没有必须读神学。这种高举圣经而贬低神学的态度对华人教会有深刻影响。许多华人教会的领袖和传道人今天依然持类似的立场：强调读圣经，轻视神学学习。比如，在一篇《神子与神学》的讲道中，一位华人牧师用将神学院里的高学历教授和没有读过神学、只读圣经的平信徒作对比，所表达的意思和王明道的立场如出一辙。[2]

其实，王明道对神学的反对是其对教会传统的反对的延续，因为神学在很大程度上是教会传统的一部分，是历代教会对信仰所作出的澄清和总结。在自传中，他告诉读者："我个人所以未曾接受这些遗传的缘故，就是我学习真理的时候不但未曾入神学，也未曾读什么神学的书籍。只是反复诵读一部新旧约圣经。"[3] 王明道清楚地指出，他没有接受教会传统和遗传，因为他只读圣经，没有进神学院读神学或阅读神学书籍。换言之，他只从圣经直接领受神的真理，没有受到教会传统和神学的干扰。基于此，王明道尤其反对青年信徒去神学院读神学。在一则日记中，他清楚表达了这一立场："在大堂与以强谈，述予不赞成伊入灵修院。一、因该院有偏重倾向，二、因遗传神学关系。予亟希望有青年蒙召圣徒不受传统神学教育。"[4] 从上面这段话中，我们可以看到，王明道不仅不赞成青年信徒去读神学，而且强烈希望他们不接受神学教育。在他看来，神学装备不仅是无用或无价值的，而且甚至是有害的。需要注意的是，王明道

[1] 王明道：《五十年来》，第 61 页。

[2] 葛牧之：《中国教会的反智问题》，第 11-12 页。

[3] 王明道：《五十年来》，第 125 页。

[4] 王明道：《王明道日记选辑》，第 342 页。



这里所排斥的神学院不是自由派背景的，而是基要保守派背景的，即贾玉铭为院长的神学院。由此可见，他反对的不只是自由派神学，而是所有背景的神学和神学教育。

2.2 对解经的否定

最后，唯圣经主义的反智倾向使王明道不乐意接受——甚至排斥——他人对圣经的解释，尤其学术性圣经诠释。如上所述，王明道反对神学教育是因为神学是传统或遗传；其实，他反对神学教育的另一个原因是不认同与他同时代的教会领袖和学者对圣经的解读，担心他们的立场影响我们对圣经的理解。在王明道看来，唯圣经主义意味着个人读圣经是认识上帝的唯一途径，所以我们不仅要拒绝历史遗传而来的神学，而且要警惕当代人的圣经诠释。我们应该自己直接读圣经，而不是听他人关于圣经的意见。这一点其实体现在上面王明道反对青年就读神学院的表述中。他不赞成这位信徒进入贾玉铭领的神学院的原因如下：“一、因该院有偏重倾向，二、因遗传神学关系。”我们看到，除了神学是遗传外，王明道反对该神学院的更重要理由是它有“偏重倾向”。我们不能从文中清楚知道这里的“偏重倾向”到底指什么，但有可能表明王明道对贾玉铭的神学立场和圣经解读的不认同。在唯圣经主义的框架下，王明道强调只读圣经，不愿意参考别人写的圣经注解。他在自传中坦言：“我不曾读过圣经注释，我最不欣赏那种书籍。”[1] 在这样的情况下，鉴于贾玉铭的圣经学者身份，王明道对其神学院的排斥是可以理解的。

由此可见，王明道不仅反对教会传统和系统神学，而且轻视所有圣经诠释和注解书籍，因为在他看来，后者和前者一样，是人的思想和见解，不是上帝话语本身。他执著地相信：一个信徒只有在没有受到任何传统和他人的影响下

[1] 王明道：《五十年来》，第 71 页。

直接阅读圣经时，才能获得关于上帝的纯正真理。在圣经和个体信徒之间，他不容许任何人为因素的干扰或阻隔。在某种意义上，这一立场有一定的道理，因为认识上帝真理最重要的途径是自己阅读圣经。一个人在没有阅读圣经的基础上就参考圣经注解书，的确是本末倒置的做法，因为没有任何圣经注释书可以取代个人的读经。然而，将个人读圣经视为认识上帝真理的唯一途径，拒绝一切圣经注释，却是偏颇的做法，难以避免个人主观性。在个人阅读圣经的过程中，如何确保我们对圣经理解是准确的呢？王明道自己也承认："笃信圣经是件极好的事，但笃信圣经的人若把圣经的意思解释差了，那种危险才大呢。"[1] 他说这句话，意在批评灵恩派的解经，认为他们的解经有偏差，给信仰带来很大危险。但令人困惑的是，在质疑他人解经的时候，王明道很少将这种质疑用到自己身上。既然其他人的解经会出错，那他自己的解经也可能出错，面临同样的危险。比如，他反对三位一体教义，认为不是圣经的教导——这正是他个人对圣经错误解读的结果。他一直否认三位一体，以致就此问题与同时代的许多教会领袖，如贾玉铭、余慈度、倪柝声等，产生严重分歧。遗憾的是，王明道坚持自己对圣经的理解，没有对自己的解经作出反思或自我批评，以致在这一根基性的神学问题上犯下严重错误。王明道解释圣经时使用的主要方法是字面解经和寓意解经，并强调圣灵的启迪和个人经历对认识圣经的重要性。然而，不管使用什么解经方法，只要我们的解经依据是个人的领悟和个人的经历，我们的解经就难以避免主观性、片面性以及局限性。当我们将个人的解经绝对化，拒绝与其他圣徒对话时，就容易陷入偏执而封闭的信仰体系。王明道对三位一体的持续反对正是这种封闭信仰的产物。

其实，这种对自己个人性解经的绝对信任，以及对他人解经或圣经注解的拒绝，正是反智主义的彰显，完全符合反智主义的定义："基督徒反对以理性

[1] 王明道：《圣灵光亮中的灵恩运动》，第 102 页（转引自林荣洪：《王明道与中国教会》，第 102 页）。



和对话的方式反思或探讨信仰及相关问题的倾向或行为。”[1] 反智主义的核心表现就是在信仰问题上自我反思的缺乏以及对和他人对话的拒绝。在某种意义上，王明道高举个人读经，轻视圣经注释的态度和他对教会传统和神学的排斥是一脉相承的——两者都将个人的解经绝对化，都将与他人对话的大门关闭。稍有不同的是，如果说对教会传统和神学的反对是拒绝与过去的圣徒对话，那么对他人解经和圣经注释的排斥是拒绝与当代圣徒对话。换言之，前者是时间层面上的反智，后者是空间层面上的反智。总之，唯圣经主义让王明道基要神学带上浓厚的反智色彩。

三、二元对立观与反智主义

在很大程度上，王明道的唯圣经主义源于对自由派神学的反对，因为自由派神学的基本主旨就是在理性的框架下认识和理解圣经，否定圣经的无误和权威性。在解释现代自由派的起源时，王明道这样写道：

> 资本主义的繁荣，是由于科学的发明，技术的进步，生产的突进，生活的提高，而这一切的成就又都由于人类理性和思想的发展。人可以用理智去认识世界，增加他的幸福，解决他的问题。这一信念，被用到基督教思想去的时候，就变成了现代主义。[2]

在他看来，现代主义的根本问题不是理性本身，而是将理性的思维运用到信仰的层面。因此，就本质而言，王明道对现代派的反对是对使用理性探讨信仰的反对。如前所述，他认为圣经真理“是极浅鲜，极平易，极容易了解的。信就信，不信的就不信，”无需研究。[3] 这种对信仰作出理性反思的拒绝是反智

[1] 葛牧之：《中国教会的反智问题》，第 21 页。

[2] 王明道：《我们是为了信仰》，香港：晨露出版社，1994 年，第 288-289 页。

[3] 王明道：《耶稣复活是什么意思呢？》，第 69 页。

主义的本质特征。由此可见，王明道对自由派的反对必然伴随反智主义。这种反智倾向在王明道与自由派斗争过程中的另一种表现是黑白分明的二元对立观。

在某种意义上，我们可以说基要神学是一种否定的神学，因为其本质就是对自由神学的否定和拒绝。因此，从一开始起，基要神学就有强烈的对抗意识和二元对立的思维倾向。在王明道的眼中，保守派和自由派之间的区分就是白与黑、信与不信、真理与谬误、光明与黑暗的区分，两者毫无共通之处。王明道在《我们是为了信仰》中写道：

> 近三十多年来，中国的教会同世界的教会一样的，都存在这信仰方面的冲突，这种冲突发生在"基要派"（Fundamentalist）与"现代派"（Modernist）之间的。"基要派"是信仰基本要道的……"现代派"却对这些要道表示不信。[1]

王明道清楚指出：基要派和现代派是两种截然不同的道路，我们不能在两者之间作出任何妥协或折衷。"站在两条道路面前，必须选择其中的一条。既然没有第三条道路，也不容许我站在那里不动。"[2] 这种二元决然对立的框架一方面使王明道有将自由派妖魔化的倾向，另一方面使他无视基要派自身的缺陷。

3.1 妖魔化自由派

首先，二元对立的视角使王明道只看到自由派的错误，并将之无限扩大，却无视对方的优点。诚然，自由派对基要真理——如耶稣复活——的质疑的确对正统信仰构成了威胁。王明道等基要派教会领袖在这些问题上对自由神学所作出的批评是合理而必要的。然而，在此过程中，王明道用非黑即白的

[1] 王明道：《我们是为了信仰》，第 288 页。

[2] 王明道：《顺服、苦难、长进、胜利、荣耀》，《灵食季刊》1953 年第 106 册，第 24 页。



视角将自由派归入全然黑色的地带，视他们为邪恶的信仰敌人。

> 不幸最近一些年来，撒旦利用那些混入教会中的假信徒竟讲起一些所谓“新神学”来。他们自称为“现代派”（Modernist）。……他们混乱了神的圣道，败坏了许多人的信心。他们是假信徒、假先知、是危害于教会的。他们以敬虔为得利的门路，只要他们自己能得利益，他们不惜作任何事，说任何话。[1]

王明道断定自由派是“假信徒”和“假先知”，是撒旦的奴仆，他们怀着险恶的用意扰乱信心、破坏教会。在一定程度上，自由派对圣经权威的质疑的确会扰乱一些信徒的信心，对教会造成破坏，但他们中间许多人并非如王明道所描述的那样虚伪和险恶。相反，许多自由派信徒的信仰是真诚的——至少在他们的框架里。王明道认定他们为了利益而不择手段，其实是将对真理的讨论变为道德论断和人身攻击。在他的眼中，自由派在真理上偏差意味着他们在道德上是败坏和堕落的，因此不值得被尊重，而当被斥责和远离。

> 对于那些假弟兄和假先知，我们却不能应用这个原则了。那些人不是真信主的。他们是披着羊皮的豺狼。我们固然应当尊重别人的信仰，但这般人根本没有信仰，却假装有信仰。他们借着信仰的伪装，替撒旦在教会中作迷惑信徒、败坏教会的工作。我们不但不尊重他们，我们要揭露他们的真面目，好提醒信徒躲避他们，远离他们，免得受他们的害。对这些人严厉，正是爱神的表现，也是爱教会的表现，因为这些人是抵挡神危害教会的。[2]

王明道前面提到，对于有不同信仰的人，如非基督徒，和有不同信仰传统的基

[1] 王明道：《我们是为了信仰》，第 193 页。

[2] 王明道：《我们是为了信仰》，第 189 页。

督徒，我们应该表示尊重。然而，在他看来，自由派没有真正信仰，但假装有信仰，因此不值得尊重。在当时的历史处境下，王明道等基要派领袖对自由派的这种断然拒绝是可以理解的，但对后者的全然否定显示了非黑即白的二元对立思维。

在这种框架下，争论不再是就事论事的理性对话，而是将对方妖魔化的控诉和攻击。这种对自由派的态度对中国教会有着深远的影响。一方面，对自由派的拒绝使大多数中国基督徒得以持守保守正统的信仰，并使圣经的权威在华人基督徒中得以捍卫。但另一方面，对自由派妖魔化式的抹黑让许多华人基督徒将自由派或一切与自由派相关的东西彻底否定，甚至视之为洪水猛兽。如前所述，自由派将理性作为衡量真理的标准，并在理性的框架下解读圣经。这种使理性高于信仰的立场固然值得批评，但在王明道等人影响下，今天任何使用理性来反思信仰的行为都很容易在华人基督中间被扣上“自由派”的帽子，遭受恶意的论断。在很大程度上，这种思维习惯为华人教会中的反智主义提供了沃土。

同时，对自由派的全然否定使基要派完全无视前者的优点和积极贡献。比如，在回应非基运动的过程中，持自由神学思想的基督徒占据了主导地位，对护教工作作出重要贡献。他们努力从各个方面证明：耶稣有崇高人格、基督教不是洋教、基督信仰不是去世的宗教，而能对现世生活产生积极影响。这种护教工作，在消极方面“减低中国人对基督教的抗拒和排斥，尤其是酷爱中国传统文化的知识分子；积极而言是帮助中国人更易明白和接纳基督信仰。”[1] 在当时的社会处境下，这些基督徒学者们对基督信仰作出设身处地的反思，对基督教与中国文化及社会之间的关系作出勇敢的探讨，不仅满足了“中国基督徒和教会

[1] 倪步晓：《明辨论道：王明道思想溯源》，第 65 页。



必须承担社会责任的诉求，”而且为基督教神学的本土化作出了积极贡献。[1]

与自由派相比，当时的大多数基要派教会领袖基本回避这种讨论，没有对非基运动作出正面回应。面对非基督徒对基督的批评，王明道的立场是不用辩论，因为个人信仰经历可以驳倒一切：

> 无论多少人批评基督、辱骂基督、攻击基督，我不同他们辩论，我也不需要同他们辩论，我只说那个瞎子所说的那两句话，就是能驳倒千万人的辩论和批评。“有一件事我知道，从前我是眼瞎的，如今能看见了。”[2]

故此，王明道不但不肯定或欣赏自由派基督徒在护教方面所作出的贡献，而且对后者的努力嗤之以鼻，将后者对基督信仰的社会层面的思考和论述斥责为“社会福音”的异端。在王明道等基要派教会领袖的理解中，基督信仰的全部意义在于个人的灵魂得救，因此任何将基督教运用到社会层面的做法都是对基督信仰的扭曲。在王明道的眼中，基督教完全是内在的、个人性的，没有任何外在的、社会性维度。这种将基督教的内在维度和外在维度对立的立场正是王明道的二元对立思维的体现。

3.2 对自身缺陷的无视

其次，二元对立论使王明道只看到自由派的谬误，却无视基要派自身的缺陷——只强调福音的个人维度，却忽略福音的社会维度。除了圣经权威的问题外，王明道对自由派最核心的批评是后者倡导一种与福音本质无关的信息：“社会福音”。在他看来，传福音是教会惟一要做的工作，而福音纯粹关乎个人灵魂的得救，与社会改造和文化更新无关，因此参与社会关怀是一种离经叛道的行为。然而，王明道对教会的使命和福音本质的理解都显示出基要派特

[1] 倪步晓：《明辨论道：王明道思想溯源》，第 65 页。

[2] 王明道：《我们的主》，新北：橄榄出版社，2012 年，第 5 页。

有的狭隘性和偏颇性。

在《现代教会的危险》中，王明道明确地宣称："我们说教会惟一的使命就是传福音，这不单因为传福音是世界上最重要的工作，更因为传福音的事工是除了基督徒以外在世上没有别人能做的。"[1] 传福音固然是教会的核心使命，但传福音是教会惟一使命的说法值得商榷。第一、"教会惟一的使命就是传福音"不是圣经明确的教导，我们不能在圣经中找到这样的经文。按照王明道持守的唯圣经主义，那么这个没有圣经依据的结论是不能被接受的，他的唯圣经主义否定了自己的宣称。王明道习惯用唯圣经主义来衡量教会传统或他人观点，但似乎从来没有把这个原则运用到自己身上。这种自我反思的缺乏正是反智的结果。第二、王明道虽然没有为他的观点提供圣经依据，但是给出两个看似正确的理由：1. 传福音是世上最重要的工作；2. 惟有基督徒可以传福音。我们暂且不谈这两个结论是否正确，而只从逻辑的角度来审查他的推论。很明显，这两个理由加在一起并不能推导出王明道的结论。即使传福音是世界上最重要的工作，而且只有基督徒才能够传福音，这也不能证明传福音就是教会惟一的使命，因为理由和结论之间并没有必然的逻辑关系。比如，一个人发现有一件事是世界上最重要的事，而且只有他才能做这件事，但这并不意味着他唯一的使命就是作这件事。他在做这件事的同时还可以做其他事情。由此看来，王明道的结论既无圣经基础，又有逻辑的缺陷，是一种典型的基要派的独断式主观判断。[2] 既然如此，我们就没有必要接受传福音是教会唯一使命的观点。王明道的教会观显示出基要神学的狭隘。

---

[1] 王明道：《现代教会的危险》，第 23 页。

[2] 在很大程度上，这正是反智主义在华人基督徒中间作用的结果。在很多时候，华人教会领袖会发表一些看似属灵且绝对正确——但其实既无圣经和神学依据，又在逻辑上有漏洞——的结论和声明，而教会权威和反智主义使这样的结论在教会中广为流传，不容质疑。



再者，即便我们承认传福音是教会的唯一使命，王明道对福音本质的理解也是偏颇的，因为在他看来，福音只关于个人灵魂的得救，没有任何社会层面的意义。王明道指出，教会的问题不仅是轻忽福音使命，而且是传扬一种虚假的福音：

> 完全抛弃传福音的工作的教会我们且不必提，就是那些未曾抛弃传福音的工作的教会当中还有不少传扬不是主耶稣吩咐他们传的福音。他们说他们是尽力传福音，但拿他们所传的福音与圣经中所记载耶稣吩咐他的门徒去传扬的福音相比较，便看出他们所传的不是基督耶稣的福音，乃是“别的福音”。许多福音堂开门宣讲福音，然而他们不讲基督的福音，许多传道人宣扬福音，然而他们不宣扬基督的福音。却把什么改良社会，提高人格，以及种种属世的道理来传讲，还为这些道理取一个好名称，叫做“社会福音”。[1]

由于当时不少自由派基督徒提出“基督救国”和“人格基督论”的观念，[2] 王明道为了反对自由派而明确指出，基督福音与社会改造或人格提升毫无相干。在其基要神学框架下，福音仅限于个人灵魂的救赎，这种狭隘的福音观使他全然拒绝福音的社会意义，对基督徒从事社会关怀和文化事业表示谴责。这一点尤其体现在他对关注社会事务的西方宣教士的批评上：“受教会的付托，不传福音，却终日与社会联络，与富贵的人交际酬酢，或者办些教育，卫生，改良，服务的事业，却把传福音的工作抛到九霄云外。矛盾！”[3] 他对中国教会参与社会事业的现象同样深恶痛绝：

> 有些教会用全副的精神力量办学校，要为社会国家作育人才。又有些

[1] 王明道：《现代教会的危险》，第 20 页。

[2] 倪步晓：《明辨论道：王明道思想溯源》，第 57-64 页。

[3] 王明道：《现代教会的危险》，第 32 页。

> 教会竭力推广医药事业，好藉此减少许多人身体上的痛苦。…… 更有些教会大发宏愿，献身社会，去提倡各种社会改造革新的运动。今日各处教会所举办的事工，可谓五花八门，无美不备，可惜基督托付教会耀他们去作的惟一的事工倒被他们抛在九霄云外！…… 大多数的教会本就轻忽了传福音的使命，再加上基督教中的几个特殊团体和一些有学识有有声望有才干的大领袖们极力的鼓吹提倡各种社会的事业，谁还有心再顾到传福音的工作呢？[1]

诚然，自由派基督徒将社会改造和人格提升视为福音的核心的确有失偏颇、值得批评，然而王明道等基要派教会领袖将个体灵魂的救赎视为福音的全部同样是偏颇的。在王明道的眼中，创办教会学校，发展医疗事业，推动社会改良，都是属世之事，不属于福音范畴。换言之，福音是纯粹属灵的事，基督救赎的只是灵魂，而人的身体需求、智力发展和社会公义都与福音无关。在这种圣俗二分的框架下，基督教成为一种彻底不食人间烟火的属灵宗教。在这一点上，王明道的福音观和倪柝声的属灵神学不谋而合，因为圣俗二元论是他们——以及大多数中国基要派教会领袖——的共同信念。这种带有明显反智和去世色彩的二元论成为中国教会属灵传统的一部分，对华人教会有着深刻影响。一位当代中国教会的传道人指出：

> 传统教会有一种强烈的倾向，就是逃避现实并妖魔化世界，结果是把基督信仰变成一种出世的宗教，在教会和世界之间建了一堵密不透风的墙，在这里属灵和属世绝对泾渭分明，可以把人从世界里往教会里拉，但要教会进入社会影响文化万万不可，因为这会沾染世俗的“污秽”。[2]

---

[1] 王明道：《现代教会的危险》，第 19-20 页。

[2] 这段话摘自网络上的博客，网页已经不存在，转引自葛浩：《圣俗二元论与宗教改革呼召观》，载《新教神学、福音信仰与中国教会——纪念宗教改革 500 周年研讨会论文集》，华人牧者团契编，台北，天恩出



圣俗二元论使中国基督徒“失去了以基督徒成就来影响社会的动力。以至于信仰与社会生活脱节，社会和教会分裂。我们把教会隐藏在深深的院墙里，我们以为躲得越深就越属灵，离得越远就越圣洁。”[1]

在很大程度上，王明道的狭隘福音观和圣俗二元论正是其基要神学的产物。这种带有明显反智倾向的基要神学使他对基督信仰的理解缺乏神学上的广度和深度。首先，王明道将救赎限于个人灵魂，因为他的神学思想缺少了深厚的创造论基础。既然上帝是创造万物和主宰万物的主，上帝的救赎范围就当超越个体的灵魂。创造论的缺失使王明道的救赎观过于狭窄，并有去世倾向。其次，王明道及其他基要派教会领袖的圣俗二元论完全背离了宗教改革的精髓。在很大程度上，路德所领导的宗教改革正是对中世纪天主教圣俗二分观的否定，强调一切世俗事务都有神圣价值。[2] 但王明道的唯圣经主义使他轻视教会传统，错失宗教改革留下的宝贵财产。最后，王明道的福音观及圣俗二元论和基要派持守的时代论末世观一脉相承。和倪柝声及其他中国基要派教会领袖一样，王明道持守前千禧年主义时代论，认为世界及世上的一切都将过去，没有永恒价值，任何社会改良的行动都是无益的。因此，他完全否定甚至鄙视自由派基督徒在社会关怀方面所作出的努力。在这种神学框架下，“王明道逐渐落入固步自封、躲藏在社会一隅，拒绝与任何学说或运动对话，从而失去福音使命的推动和实现。”[3]

版社，2018 年，第 305 页。

[1] 作者不祥：《那些年我们留下的旧皮袋——反思中国教会的劣根性》，（转引自《新教神学、福音信仰与中国教会——纪念宗教改革 500 周年研讨会论文集》，第 306 页）。

[2] 参见葛浩：《圣俗二元论与宗教改革呼召观》，第 308-313 页。

[3] 倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，第 90 页。

总结

总之，作为中国保守派教会主流思想的代表，王明道的基要神学带有明显的反智主义。极端的唯圣经主义使他不仅反对神学和教会传统，而且厌弃所有圣经注释书。王明道坚信，个人读经和圣灵光照是获得真理惟一可靠的途径，而其他一切都是人的遗传，不值得参考。如前所述，基督徒反智主义的核心在于拒绝对信仰问题作出反思和对话，而王明道反神学、反传统的唯圣经主义正是反智主义的集中体现。就本质而言，拒绝神学、传统和圣经诠释就是拒绝对信仰作出反思，拒绝和过去及现代的圣徒就信仰问题展开对话。这种对反思和对话的排斥容易造成信仰上的独断专横，以致专注他人的谬误，无视自己的缺陷。王明道对自由派的态度正是这种独断的信仰立场的映射。他将自己视为真理的卫士，将自由派视为真理的敌人。这种绝对的二元对立思维使王明道彻底站到自由派的对面，全然否定后者的一切作为——尤其基督徒的社会关怀——以致基督信仰成为只关心个人灵魂得救，与社会文化毫不相干，的内敛式宗教。在这一层面上，王明道和倪柝声一道为华人教会奠定了基要、反智、去世的属灵传统。这一属灵传统在今天的华人教会中依然有着巨大影响。

参考文献

陈已新：《我知我信——反智与崇智的危机和出路》，《教会》2015 年第 53 辑，第 2-11 页。

葛浩：《圣俗二元论与宗教改革呼召观》，载《新教神学、福音信仰与中国教会——纪念宗教改革 500 周年研讨会论文集》，华人牧者团契编，台北：天恩出版社，2018 年。

葛牧之：《中国教会的反智问题》，《华人教会神学研究》2003 年第 2 辑，第 11-29 页。

葛拥华：《非基运动为何未能带来中国的教父时代？》，《华人教会神学研究》2022 年第 1 期，第 1-11 页。



赖恩融：《中国教会三巨人》，张林满镁、陈楷瑜、温儒彬、杨淑莲译，台北：橄榄出版社，1984 年。

连曦：《欲火得救：现代中国民间基督教的兴起》，香港：香港中文大学出版社，2010 年。

梁家麟：《倪柝聲的早年生平與思想》，香港：巧欣有限公司，2005 年。

________：《圣经：时代的见证》，香港：读经会，1992 年。

林慈信：《华人教会的反理性传统：华人教会探源系列（三）》，《教会》2009 年第 19 辑，第 45-48 页。

林秋香、章冠英：《受伤的勇士：王明道的一世纪》，台北：橄榄出版社，2006 年。

林荣洪：《王明道与中国教会》，香港：中国神学研究院，1982 年。

倪步晓：《明辨论道：王明道的思想溯源》，台北：宏明出版社，2015 年。

倪柝声：《工作的再思》，台北：台湾福音书房，1999 年。

石衡潭：《中国家庭教会的反智倾向和个人化倾向》，普世社会科学研究网，2019 年 9 月 15 日上载，https://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?

ArticleID=2040 (2022 年 2 月 16 日引用)。

王明道：《顺服、苦难、长进、胜利、荣耀》，《灵食季刊》1953 年第 106 册 。

________：《现代教会的危险》，香港：灵石出版社，1995 年。

________：《王明道日记选辑》，香港：灵石出版社，1997 年。

________：《王明道文集（第七册）》，台北：浸宣出版社，1996 年。

________：《我们的主》，新北：橄榄出版社，2012 年。

________：《我们是为了信仰》，香港：晨露出版社，1994 年。

________：《五十年来》。香港：灵石出版社，2009。

吴保罗：《教会里反智主义的危害》，《福音时报》，2017 年 4 月 17 日上载，https:// gospeltimes.breadoflife.cn/article/index/id/40544 (2022 年 2 月 16 日阅览)。

姚西伊：《为真道争辩：在华基督新教传教士基要主义运动（1920-1937）》，香港：宣道出版社，2008年。

叶先秦：《华北五旬节运动先驱贲德新及其思想》，《建道学刊》2012年第38辑，第33-58页。

曾庆豹：《无所依从，无因而起：倪柝声的神学人类学及其文化底蕴》，《汉语基督教学术論评》2011年第12辑，第159-187页。

周学信：《反智主义》，《举目》2011年第49辑，第2-5页。



Anti-intellectualism in Wang Mingdao's Fundamentalist Theology

Muzhi GE https://orcid.org/0009-0005-6964-0924

Trinity Western University

Abstract: The problem of anti-intellectualism in the Chinese Church has received increasing attention from scholars, but so far no article or book has investigated the anti-intellectualism in the thought of Wang Mingdao. In fact, just as Watchman Nee's trichotomous view of humanity has left a profound anti-intellectual impact on the Chinese Church, so is Wang Mingdao's fundamental theology an essential part of the Chinese church's anti-intellectual tradition. To better understand the origins of anti-intellectualism in the Chinese Church, this paper will examine how Wang Mingdao's fundamentalist theology is foundational to his anti-intellectual thought.

Keywords: Wang Mingdao, anti-intellectualism, Chinese Church, fundamentalism

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0006

赵紫宸神学研究的两种诠释路径

查常平 https://orcid.org/0009-0002-5146-4166

四川大学道教与宗教文化研究所基督教研究中心

摘要：本文主要依据林荣洪、邢福增、古爱华等专著及相关论文，指出关于赵紫宸的神学研究，目前学界大多围绕他论述基督教与中国文化、社会的关系而展开，基本上呈现出相关性与差别性的两种诠释路径。不过，无论对赵紫宸神学的相关性诠释路径还是差别性诠释路径，它们都根源于自己的理解对象：在神学构建的早期，赵紫宸本人侧重于基督教与中国文化、社会的相关性诠释，旨在回应在中国文化的历史处境与中国社会的现实处境中的基督教神学实际是什么的难题；在中期，他注重基督教与中国文化、社会的差别性诠释，旨在回应基督教神学在中国文化的历史处境与中国社会的现实处境中应该是什么的难题。赵紫宸研究神学的路径，决定着学者们研究他的神学之路径。这种相关性与差别性的诠释路径，正好印证了诠释学的一般特征：一定程度上，诠释对象的路径规定着诠释主体的路径。

关键词：相关性、差别性、诠释路径、赵紫宸神学

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0007



关于赵紫宸的神学研究，目前学界大多从中国社会的现代变迁角度关注其早期神学的特色，或从基督教和中国文化尤其是儒家之间的相融性的角度即基督教神学如何本色化、伦理化的进路阐释，或从个人的宗教生命经验相关角度探究赵紫宸神学的起源。它们共同属于一种基督教与中国文化、社会的相关性路径。[1]另一种以"追寻基督教的独特性"为代表，即把赵紫宸一生的神学努力的焦点锚定在基督教与中国文化、社会的差别性路径上。本文主要分别以林荣洪的《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》、邢福増的《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》为文本个案，探究两种诠释路径的内容、特征及其根据。[2]

一、相关性路径

在表面上，这种相关性路径，和把赵紫宸的神学总结为"相关神学（theology of relevance）"的说法有关。"相关神学"内含两个层面："在个人层面涉及宗教经验和伦理生活，在社会层面正视时代问题和国家重建，两个层面彼此结合，不能分割。故此对赵氏来说，基督教的福音不仅是个人的福音，也是社会的福音。个人的改革和社会的改革相辅相成：个人追求人格统一、生命意义、跟随耶稣；然后牺牲自己，服务社会，建设中国，而国家的改革亦可协助个人的改造。相关神学，可说是贯穿了他从 20 年代到 50 年代的思想"，[3]贯穿在它的中国式自由主义的第一个阶段，贯穿在它受新正统主义影响的第二个阶段。

赵紫宸早期的中国式自由主义神学内容表现为：他把耶稣看作是一位理想

[1] 在根本上，唐晓峰以"伦理化的基督教神学"诠释赵紫宸的神学，也是一种基于文化相关性的诠释路径。参见氏著：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年；又见拙文：《赵紫宸早期神学研究的三种相关性路径》，待刊。

[2] 参见林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年；邢福増：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年。

[3] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 312 页。

的、人格道德完美的、实践公平牺牲的君子；他把上帝看作是基于人神人格同性互通的天父；他把人的理性与经验置于圣经的启示之上，拒绝接受其中的任何超自然的神迹叙述。[1]按照相关神学，在赵紫宸早期的文本中就会发现："基督徒生命最终的目标不是朝向上帝，不是追求个人灵命的增长，更不是向往来生的福泽，而是面对今世，寻求社会人生的改善，建立地上的天国。天国是什么呢？就是一个理想的人间秩序，是世人有足够的力量和资源为自己创造的。"[2]这样，基督教所传讲的福音便成为一种人自力的救赎，基督教实为一种人本主义的宗教，尽管赵紫宸声称基督教是"神人合本"的："耶稣的救法，一点一横都是教人自己发心，努力直前，在上帝爱的生命里作自救的事功。……其实人神合作，自救即是被救，被救即是自救"。[3]另一方面， 上帝自限、人有自主的道德能力。"人寻求上帝，总由一点'至诚'出发，展开向内的心路进程，体验神明存在心中，存在于天地之间。"[4]换言之，上帝的存在，根源于人内心的体验，根源于人神关系中自下而上的意向求索。赵紫宸后来对此做出如下的自我批判："人要自己努力，在历史的事实与人生的经验里，寻到上帝；可以说完全是下学而上达的一回事。人们相信：能知人，便能知天，人与天不但一贯不断，而且人可以用自力达到上帝。"[5]依据赵紫宸的早期神学观，耶稣"一步一步，从自己

[1] 参见林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 308—312 页。

[2] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 313—314 页。

[3] 赵紫宸：《基督教哲学》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第一卷，北京：商务印书馆，2003 年，第 140—141 页；此外，虽然并不赞同把赵紫宸早期的救赎论划入自力得救论，但周伟驰发现：早期的赵紫宸对人性比较乐观，基于神人同性而在救赎方面强调神人同工，但他除了把上帝当作创造主、耶稣为道德楷模、登山宝训为道德教训外，"我们很难看到神人协作中上帝的作用何在。……天平的实质是偏向于人的。人不仅有绝对的、天赋的自由（上帝不能剥夺），还是上帝所断不能缺少的。"周伟驰：《赵紫宸的救法概念》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 131—132 页。

[4] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 142 页。

[5] 赵紫宸：《巴德的宗教思想》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 6 页。



的宗教经验中，阐发了一个完备的上帝观”，[1]阐发了上帝为人父的原则。所以，“我们可以深信从自己的浩然之气，凛然不可犯的人格里见上帝。可以说，有生命的有上帝，有人格的有上帝；也可以说有上帝的有生命，有上帝的有人格；只要我们因相信而与上帝发生人格上交谊上的关系就是了。”[2]中国传统儒家天人合一的信念与施莱尔马赫的意识神学完美结合在一起，赵紫宸以此回应同时代的科学与宗教的冲突观，为它们各自立定界限。[3]这些研究结论，笔者深以为然。[4]

至于赵紫宸中期新正统主义影响下的神学内容，相关神学概述如下：他为了维护耶稣基督的真实人性肯定道成肉身但反对童女生子，指出耶稣作为上帝之子的意识根源于自我修养中的发现；他把上帝看作是主动来寻找人、“逮住人”的那位；他看重圣经的启示但拒绝接受其无误性的观念。[5]根据相关神学，他强调教会的社会使命，“教会是社会性的道成肉身，……由于道成肉身是他世进入今世，所以天国的建立，也是在现世而不在来生。赵紫宸指出天国的实现，超越了科学和哲学的视野，不能用世人的眼光来衡量，只能凭着‘信仰的神眼’，才能透视其真实性。教会的目的和希望，就是人间天国的出现，而中国社会的改革和重建与此息息相关。”[6]由此可见，他从早期乐观的现世天国观发展为积

---

[1] 赵紫宸：《耶稣的上帝观》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第三卷，北京：商务印书馆，2007 年，第 87 页。

[2] 赵紫宸：《基督教哲学》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第一卷，北京：商务印书馆，2003 年，第 114 页。

[3] 赵紫宸：《基督教哲学》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第一卷，北京：商务印书馆，2003 年，第 37—66 页；陈独秀“主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰”。参见氏著：《陈独秀著作选》，第一卷，上海：上海人民出版社，1993 年，第 253 页。

[4] 参见拙文：《赵紫宸早期神学中“上帝”的人格论哲学》，载《宗教学研究》，成都：四川大学道教与宗教文化研究所，2023 年，第 3 期，第 171—176 页。

[5] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 314—317 页。

[6] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 318—319 页。

极入世的现世天国观。于是，我们便不难理解赵紫宸在1950年前后的信仰行动了。面对现实的历史环境脉络，他甚至提出要“建立一套在历史上和社会上符合马克思主义的追求的神学。这样的神学必须是‘社会主义的神学’。”[1]他坚信唯有基督教才能在未来为共产主义提供道德和精神的基础。在此阶段，赵紫宸心中的福音，既是个人性的同时是社会性的。教会依然是个人与社会之间的中介，一个救赎团体。

然而，无论面对赵紫宸早期的中国式自由主义神学观还是中期新正统主义影响下的神学观，林荣洪都从圣经启示或大公教会的信仰传统加以回应。[2]例如，论及赵紫宸早期“人而神”的耶稣，他写道：“耶稣成为基督是由下而上的圣化过程，这是西方传统嗣子论的重现。嗣子论相信为人的耶稣透过属灵的彻悟和道德的修养，被上帝提升成为祂的儿子。赵氏将嗣子论与儒家圣贤的理想结合，摈弃福音书中超自然的成分，用近代人重视科学理性的眼光，去解释耶稣的生平事迹。如此得来的耶稣肖像，就只是一个人或一个超人。”[3]又如，为反驳赵氏把基督的神性分为超越的和道德的两部分，林荣洪有言：“圣经从没有把基督的神性二分，而耶稣在少年时代早已拥有上帝儿子的意识（路 2：49），可见这意识不是后来才发现，或经过修养而体会得来的。祂成身为人时也没有放弃任何神性里的东西，祂倒空自己（腓 2：6），只是不坚持与圣父同等的权柄和荣耀，甘愿顺服为人，走上十字架的路。”[4]再如，他把赵紫宸早期的耶稣神人一性身份与传统的三一上帝观对比。[5]所有这些对比性的诠释，再次把今天的读者带回到基督教大公教会的信仰传统中、带回到圣经所启示的耶稣基督面前，

[1] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 262 页。

[2] 徐西面也采用了类似的方法。See Ximian Xu, “The Sage of Sages: T. C. Chao’s Christology in Yesu Zhuan”, in *Studies in World Christianity*, 23.2 (2017), pp.168-169.

[3] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 312 页。

[4] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 317 页。

[5] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 193—194 页。



进而促使当下的中国知识人基督徒反思如何从赵紫宸的早期神学建构中吸取教训。

对比性的诠释方法，尤其体现在林荣洪对赵紫宸早期神学观与中期神学观的诠释中，体现在他对赵紫宸如何把神学系统化的诠释中，体现在他分别从上帝论、基督论、救赎论、教会论、道德论的对照诠释中。其对照内容为：赵紫宸早期人神同性的上帝与中期神人关系中启示的上帝，人神一性（the sameness of God and humanity in nature，或道德人格性）的耶稣与神人二性的基督，"人神合本"的"学耶稣"的自力拯救与耶稣之死成就的"成旨论"、"神作我作"的基督和人"同在""同行"的同一论救赎，[1]本色的功能教会观与普世的三一教会观。[2]其实，这也是相关神学在方法论上的选择。当然，对比性的诠释本身也是一种学术研究方法。[3]遗憾的是，林荣洪并没有在所有议题上坚持这种对比性的诠释方法。在"道德论"部分，他仅仅阐明赵紫宸中期以救恩为前设的基督教伦理。[4]此外，对比性的诠释方法表明：只要选择赵紫宸早期与中期的神学观为诠释对象，其相关性的诠释在逻辑上就内含着一种差别性的把握，反之亦然。[5]因

[1] 赵紫宸：《系狱记》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 448 页。古爱华也对赵紫宸早期和中期的基督论、救赎论做了对比性的诠释，指出其早期诠释中的道德化伦理倾向依然贯穿在其中期的思想中。参见氏著：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 218—223 页；唐晓峰沿着此种思想路径，演绎出"赵紫宸伦理化的处境化神学"。参见氏著：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年；许开明在对比性地诠释赵紫宸早中期的基督论后得出结论说耶稣的人格始终是其关注点，他名之曰"人格的基督论"。参见氏著：《论赵紫宸先生的脉络化基督论的神学意义》，唐晓峰编：《夜鹰之志："赵紫宸与中西思想交流"学术研讨会文集》，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 96—111、116—123 页。

[2] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 221—227、245—272 页。

[3] See Jian-guo Wang, 'The Politics of the Kingdom in the Theologies of T. C. Chao, Jürgen Moltmann, and Stanley Hauerwas.' PhD dissertation, Princeton Theological Seminary, 2005.

[4] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 272—278 页。

[5] 唐晓峰也采用了这种对比性的诠释方法。参见氏著：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年，第 58—97、109—111 页；周伟驰在《赵紫宸的救法概念》中采用同样的诠释方法，参

为，只有彼此差别的对象，才有可能相关。

由于在 20 世纪 50 年代后无法在教会层面展开信仰实践，赵紫宸的相关神学就此告终。基于实用主义与民族主义的爱国情感，他接纳新中国的实践。在一定程度上，这和他早期神学中的实践观遥相呼应。“因为相关神学的精神就是强调实践，甚至以实践为神学的试金石。故此对赵氏来说，不论在任何社会环境中，信仰必须落实，否则基督教便会失去它的意义。”[1]赵紫宸始终相信：基督信仰需要基督徒在人生与社会中实践出来，基督信仰是一种实践性的信仰。1956 年，他依然撰文说：“我们有自由，有完全的自由；我们对于耶稣基督的责任是实践爱人，是实践，再实践，还要实践”；[2]1973 年，他谈及宗教在中国社会基于实践没有名字，可能指基督教会在中国社会中丧失了群体性见证的可能性。其思想逻辑为：“教会团体—人心净化—社会责任—社会重建”，即“以教会这种社会团体来进行个人精神、个人心灵的拯救工作，而基督教正好就是通过这一工作进入了社会重建的过程，最终体现每一个宗教在现代社会里都应当具有的社会性。”[3]

诚然，和一般意义上的哲学相比，基督教神学必然是一种教会实践神学。这种实践，首先需要在基督徒的个人生命中见证出来，其次才是基督教会的群体性见证。至于在更广范围的社会、国家、族群层面的实践性见证，基督教遵从的次序是从邻人发端、延伸的原则。若将这个次序颠倒过来，我们就会赞同赵紫宸的自我评价与他者评说：“我不曾是一位真正的神学家”；[4]“他在五十至七

见王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 126—153 页。

[1] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 320 页。

[2] 赵紫宸：《赵紫宸同道的发言》，《天风》，1956 年 4 月 16 日，第 502 期，第 24 页。

[3] 李向平：《“社会中的社会”——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 102、109 页。

[4] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 286 页。



十年代间在‘左’与‘极左’的政治环境下，却是自觉或不自觉地走上了一条‘弃道’的路。”[1]其原因，在于他一生抱定的基督教现世的人间天国观，[2]在于他晚期持定的以社会为中心的教会观。若颠倒这个次序，我们就会拒绝认同如下的结论：“赵氏在晚年放弃了神学，但他似乎并没有放弃他的信仰。……他的相关神学范围缩窄了，放弃了社会的层面，退到个人的层面去。”[3]殊不知，真正的基督教神学，总是开始并终结于研究者个人对基督耶稣的信仰，然后惠及于邻人与仇敌。这也是汉语基督教神学与汉语神学的一个差别。至于这个“邻人”的范围，在一定程度上取决于神学家个人及其教会在同时代的社会身份维系的生存空间。

此外，在笔者眼中，“相关神学”这种说法，属于一种明显的宏大修辞。为了贯彻“相关神学”关于文化与社会相关的宗旨，难怪林荣洪在“非基督教运动中的本色教会”背景下讨论赵紫宸的“基督教哲学”，在“五年运动、农村运动、复兴运动的国难教会”处境下论及他的“耶稣论”，在“八年中日战争”“国共内战时期的动荡教会”中审视他的“启示神学系统化”努力。[4]这些讨论更大的背景，基于他对同时期的中国处境神学注重实践性的观察。[5]不过，按照上述界定，德国朋霍费尔的“上帝之死神学”、韩国徐洸善的“民众神学”、日本潼泽克己的“模范基督论”与北森嘉藏的“上帝苦痛神学”、中国宋泉盛的“十架基督论”与今日的“汉语神学”，无不带有“相关神学”的特征。它们都企图把基督教和二战时期的德国、韩国民

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 227 页。

[2] See Changping Zha, “A Worldly Kingdom of Heaven in T. C. Chao’s Early Theology”. *Journal of Chinese Theology*, 10.1 (2024), pp.22-39；又见唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年，第 212 页。

[3] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 322 页。

[4] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，目录 xii-xiv 页。这种社会相关性的宏观研究路径，又见温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，香港：香港中文大学崇基学院，2001 年。

[5] 林荣洪：《中华神学五十年 1900—1949》，香港：宣道出版社，1998 年，第 471 页。

众的民主追求、日本的教会与20世纪下半叶以来华人的生存处境在文化上、在社会上关联起来，并企图在神学中给出确定的答案。[1]如果这样，所谓赵紫宸的"相关神学"的特定内容，显然还需要具体化的展开。笔者将在《赵紫宸早期神学研究的三种相关性路径》一文中加以讨论。

论到赵紫宸的"相关神学"之诠释原因，林荣洪显然是把他的早期神学的特征视为其三个阶段的特征，以其早期神学的相关性代替其中期的差别性、并以之为其全部的规定。事实上，赵紫宸（1888-1979）的神学思想大致可分为：1920—1930年代的早期，1940年代的中期，1951年后的晚期。[2]这里，研究者若主要选择他的早期神学文本为诠释对象，其诠释路径自然会呈现出"相关性的"而非"相关神学"的特征；研究者若主要选择他的中期神学文本为诠释对象，其诠释路径会呈现出"差别性的"而非"独特性"的特征。

某种意义上，林荣洪等关于赵紫宸早期神学的相关性诠释路径，不过是赵紫宸本人在20世纪20、30年代实践基督教与中国社会文化的相关性的转译。

二、差别性路径

若以赵紫宸中期神学为主要文本依据，诠释者很容易步入一种"差别性的"

[1] 许开明将赵紫宸的人格基督论与亚洲的几种神学思想对照，发现他们都注重耶稣的人性的一面。参见氏著：《赵紫宸先生人格基督论的研究、评价与神学反省》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005年，第416—419页。

[2] 参见拙文：《赵紫宸早期神学中耶稣人格论哲学》，《华人教会神学研究》，2022年，第1期，第40—41页；唐晓峰以1947年赵紫宸完成的《基督教进解》为标志，将其神学分为前后期。20世纪50年代中期以后，赵紫宸只有零星带有政治色彩的作品问世，无法真实反映他的神学思想状况。参见氏著：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018年，第57页。陈永涛把赵紫宸神学分为三期：1917—36，1936—50和1950年后。See Yongtao Chen, *The Chinese Christology of T. C. Chao,* Leiden/Boston: Brill, 2017, p.12.



诠释路径。它主要以邢福增的赵紫宸研究为代表。[1]

追随赵紫宸的思路，邢福增称其在 20 世纪 30 年代“基督教的文本开始扮演主导的地位，基督教不需再按照中国的处境来定义自身的意义，而是按着其自我的主体，发挥对中国社会的影响。”[2]他名之为 “基督教的独特性”探索，这实际上是在总结赵紫宸中期神学关于“基督教与中国文化、社会的差别性”路径。

基于对中国教会本色化实践方面的失望，赵紫宸提出有必要区别伦理与宗教，区别基督教于现代种种世俗潮流之中。前者表现在“道德要求人自己立志，负道德的责任，责无旁贷；而宗教则否，宗教之所以为宗教，就是说明个体无能力负起道德的责任，所以人才需要宗教。”[3]正是“耶稣自己的宗教”，[4]或者说正是耶稣承受的上帝作为父的启示，即上帝永远降在人心中的“宗教”，规定了基督教的独特性，决定了基督教在思想上与中国文化的根本冲突。作为启示的上帝，尽管他在平常的人与事中，但他又是“那神圣的圣者”，是审判人及其文化的主。在此，赵紫宸显然没有阐明人神关系中的人文宗教与神人关系中的启示信仰即基督信仰之间的差别。[5]

按照邢福增的考察，20 世纪 30 年代，通过批评充满自由神学立场的报告和书籍，赵紫宸显露出“对自由神学，及为革命而扭曲信仰中心的不满。到 40

[1] 有研究者指出：吴利明早在 1981 年出版的《基督教与中国社会变迁》中便提出赵紫宸神学的独特主题为“中国人的精神建设”，“是要创造一种新的世界文化，作为一个新的社会团契的基础。”参见唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年，第 50—51 页。在笔者看来，赵紫宸同时代的吴雷川、吴耀宗的自由派神学又何尝不是以此为“独特”的主题。

[2] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 32 页 。

[3] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 81 页；赵紫宸：《系狱记》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 460 页。

[4] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 71 页 。

[5] 详见拙文《赵紫宸中期神学中的宗教观》，待刊。

年代，赵氏进一步扬弃其神学思想中的自由主义成分，愈益重视教会的意义与作用。他在教会论方面的新体会，毋宁是他告别自由神学的重要指标。"[1]古爱华索性以"教会神学（1941—1948）"概述赵紫宸中期的工作重点。[2]1948 年，赵紫宸反对把燕京大学宗教学院迁到菲律宾，认为"宗教学院是为中国宗教事业服务的，应该与中国的教会同生存、共命运。"[3]此前，从社会福音的立场出发，他"坚持教会应当对社会承担责任，主张把中国社会的具体问题与国际政治置于天国的范畴里"。[4]他把教会理解为"'开拓宗教事业的工具'，天国的国民结集在一起，共同认信上帝是父亲，耶稣是救主，人类是弟兄三者，'发而爱的生活'，就是教会。"[5]这里，赵紫宸混淆了天国与教会的根本差别。[6]

因着强调基督教与中国文化的相关性，他反对把教会建立在信经与不可信的经文上。他构想中国本色教会的"本色"，在于实现自治自养自传、继承并发扬中国传统文化遗产，在于在回应中国的紧急处境中"造就灵魂"；换言之，"他关心的始终是教会如何成为改革社会的动力，如何协助中国建立新文明及新的国民生活"，[7]如何使教会成为"有形的天国，为社会中的社会，文化中的文化，扩而大之，推而广之，即为天上降下来的新耶路撒冷"，[8]如何"将基督教的社会

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 76 页。

[2] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 217—246 页。

[3] 韩宗尧口述、蔡良玉整理：《关于赵先生中西文化交流的几件事》，参见唐晓峰编：《夜鹰之志："赵紫宸与中西思想交流"学术研讨会文集》，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 23 页。

[4] 李向平：《"社会中的社会"——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 100 页。

[5] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 126 页。

[6] See Changping Zha, "A Worldly Kingdom of Heaven in T. C. Chao's Early Theology". *Journal of Chinese Theology*, 10.1 (2024), pp.22-39.

[7] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 131 页。

[8] 赵紫宸：《从中国文化说到基督教》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年， 第 403 页。



性及教会组织的团契功能与中国社会文化相互结合，将基督教的社会思想与中国固有的社会思想如家庭的伦理、孝悌的爱等等，推放在大团体里。”[1]此时，赵紫宸依然从基督教与中国社会文化的相关性路径来定义教会的现实角色。“昔日耶稣的天国使命，就是三十年代基督教在中国必须承担的使命。”[2]面对新思潮导致的中国文化和道德的溃败，基督教能够带给人安心立命的根基，使人“竭力追求一个超越一切人性的实在，去完成自我的实现。……人接触到上帝的实在后，便对自我有新的认识。……现在洞察了人自己的软弱和罪恶。体验了上帝的人格，正是要补足完全沉溺于此岸世界中，使人可以超越今生今世。然而，尤其重要的，是同超越的上帝发生关系之后，人就有了道德生活的动机，使他完全可以据之而掌握个人及群体的生活。”[3]这里，我们明显会看到赵紫宸早期神学中所透露出的人本主义的痕迹。另一方面，他也未尝忘记教会在见证耶稣基督的真理上的合一。1938 年秋冬，赵紫宸出席印度马德拉斯国际宣教会议，激发了他的普世教会意识与教会感。

1941 年 7 月，赵紫宸接受圣公会牧职，顺服在教会传统统绪之下。他离开人本主义、归入上帝的启示神学。“教会就是上帝社会式的道成肉身（social incarnation）。既然基督之外无救恩，那么，教会之外亦无救恩了。换言之，上帝的国临在人间，具体表现在基督教教会的生活之中。……教会的正宗神学，就是以耶稣基督的道成肉身为中心的神学。”[4]上帝通过基督住在教会内。教会是基督的身体，因基督而立定。“正如上帝在这个有限的世界里把自己交给耶稣一样，教会也就是成为肉身的道的连续：耶稣在那里，教会也在那里。……教会

[1] 李向平:：《“社会中的社会”——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 119 页。

[2] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 196—197 页。

[3] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 117—118 页。

[4] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 140—141 页 。

是跟随基督者的团契，像基督那样无私地继续他的爱心工作。”[1] “基督永恒的实在”包含在教会中。这样，“基督教若要成全中国文化，参与中国文化，完全在于教会能否强化信徒的见证及强化福音宣讲这两条出路。中国教会须栽培信众，使他们有热烈的信仰，高超的人格，‘将他们送入中国的社会，进于政治教育工商农艺的各界’，让他们作盐作光，先有身教，再有言教。”[2]他们是“完全信仰基督，完全献心，传播宗教的学者与行者”。[3]教会的见证，“在于每一个信徒的生活。出发点是信众的崇拜。在崇拜中，人遇到上帝的真在。崇拜是宣讲上帝之道的场合，因此是信徒生活的中心点。……对赵氏来说，上帝的临在不限于道的宣示，更在于整个崇拜过程和崇拜的场所。……他还坚信讲道、圣餐和崇拜是在基督的面前发生的。在这些事件中，人找到终极的真理和生命的意义。……教会的使命是要作为救恩的机构，在世上传达上帝的行动。”[4] 作为救恩的器皿乃至化身，作为“社会的酵母”，教会是两个同心圆中里面的圆圈，从内里开始更新社会、再波及外面之世界。这是三十年代赵紫宸关于教会与社会、与世界之关系的论述。不过，为了在同心圆中达成个人的道德魅力，“这就有可能由教会为中心的社会观而转化为社会为中心的教会观。”[5] 个体基督徒可能在向社会放大自己的同心圆中忘记甚至失丧了自己所在的中心点。“基督教对中国最大的贡献有二，就是为中国造就有基督精神的个人，以及以基督教的团契，为中国创造新社会。……这样看来，赵氏的终极关怀并没有改变，‘人格救国’仍然是他不变的信念与理想，只是在四十年代后，他更为强调教会（作为基督的身体）在其

---

[1] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 229 页。

[2] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 87 页。

[3] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 88 页。

[4] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 231 页。

[5] 李向平：《“社会中的社会”——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 123 页。



中的位置与角色而已”，[1]“即认为教会的属灵工作优先于直接而主动地介入社会的政治事务。”[2]他反对教会直接参与政治行动，教会只能发挥监督不义的职责。作为个人与社会之间的中间救赎团体，赵紫宸“主张基督教教会应当在生活之中彰显基督教的价值理念，然他更加执着的是在社会改造与个人改造之间，在这个过程之中对于个人精神拯救的一再强调。”[3]此间，他更多呼吁培养教会人才与中国教会以合一为目标的教会意识。

1950 年，他提倡对中国教会进行宗教性的而非政治性的“三自”改革。其原则为“以实行证道”“用爱心建立团契”。[4]他“设法为正面接纳中国革命的社会运动找个神学根据。”[5]“上帝的爱要教会成为爱的团契。所以在上帝的审判之下，我们所当提倡的教会改革，就是教会领袖、信徒们革面洗心的重生，也就是教会整体的重生。”[6]这区别于马丁路德的“个人自由主义”，[7]区别于江长川的教会制度改革。[8]他批评基督教人士把基督教简化为道德伦理即学耶稣做善人，批评将基督教诠释为一种“社会革新运动”。其实，这也是在批评他早期神学中以人本主义为基础的耶稣人格主义救国论，批评他早期神学中基于某种“强社会相关性”

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 148—149 页。
[2] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 233 页。
[3] 李向平：《“社会中的社会”——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 120 页。
[4] 赵紫宸：《用爱心建立团契》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第四卷，北京：商务印书馆，2010 年，第 162 页。
[5] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 263 页。
[6] 赵紫宸：《审判之下教会的革新》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第四卷，北京：商务印书馆，2010 年，第 214 页。
[7] 马丁路德的“因信称义”观，“执持了个人自由的原则，轻忽了团契生活的要端。”段琦：《赵紫宸对中国教会本色化的理论贡献》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 285 页。
[8] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 158—172 页。

的基督教诠释。

不过，在邢福增眼中，所有这些都是赵紫宸在探索基督教与中国文化的差异性或基督教通过教会成全中国文化之独特性的努力："在本质上，基督教是以耶稣基督为皈依的信仰生活，而不是哲学。虽然在不同的时代里，基督教均会借助当代最有力的思想为自己解释，但这并不是信仰生活的本身，更不能概括永恒无限及超越的上帝。在历史观方面，基督教与唯物论最大的分别，在于前者确信在历史的进程里，人类永不能靠自己的力量实现天国。在伦理观方面，基督教再三强调其根基乃建于上帝在基督里向世人说话，并要求人绝对忠诚；也指陈人类因着罪恶，只有通过基督方能得救的事实。"[1]赵紫宸中期神学本身中"基督教与中国文化的差别性"——基督教具有"超世"而入世的双重性，决定了邢福增的差别性诠释路径。"基督教传超世救世的基督，是来成全，不是来毁坏。而今日中国却不希望旧文化的成全，乃要求新文化的创造。基督教须要参加在创造的工程里，为中国生出一个道德的基础，人生的意义，社会的信仰，历史的哲学来。……上帝的圣命应可作伦理永久的基础；成全上帝的圣命，应可作人生究竟的意义；爱上帝，爱人群，由得救的新人成自新的精神团结，在地的天国，应可作社会共同的信仰；超世入世，以牺牲的大爱，造从天下降的新耶路撒冷，以纳人类于上帝之怀的理想，应可作集合残阙以至于伟大的归宿的历史的哲学。"[2]

这种关于赵紫宸中期教会神学的差别性诠释路径，即使对持有相关性诠释路径的林荣洪而言，也是不得不承认的事实。他发现到 1940 年代赵紫宸从本色

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 175—176 页；又见赵紫宸：《从中国文化说到基督教》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 407—408 页。

[2] 赵紫宸：《基督教与中国文化（下）》，《天风》，1946 年，第 51 期，第 1 页。



教会观发展出一种普世教会观，发现他从三位一体而非像早期那样仅仅从功能角度思考教会的本质："教会不是人为的组织，其来源是出于上帝……耶稣基督成身来世，显示上帝、成就救恩，使世人走耶稣为他们所开的路，成为有新精神、新生命的群体，这就是教会。耶稣基督是教会中天上的元首，教会是基督在地上的身体；若没有基督，则没有教会。……若圣灵不临在教会中，虽有殿宇礼节，但亦不是教会，只不过是一所建筑物与人为的传统而已。人得救，是三位一体神的妙工，教会的存绝有系于三位一体神的作为。"[1]另一方面，教会要把社会纳入自己的领域，使社会成为自己的延伸。"赵紫宸立足于教会团体的构建而提出这样的社会理想，力图在有形的、历史的社会与超越有限、本质的教会之间找寻一种张力，试图在此过程之中将教会建设成为一个功能团体、规范团体乃至神圣团体。"[2]

原来，根据邢福增的考察，1922 年初，赵紫宸着重关注如何建立本色基督教和本色教会的难题。[3]他主要以赵紫宸的《基督教对中国精神的吸引力》（1918）、《基督教与儒教》（1927）、《基督教与中国文化》（1927）、《我们文化的遗产》（1927）为文本依据，指出赵紫宸特别在早期强调"基督教如何从'上帝意识'的宗教经验，并在伦理、人格及社会三方面，切入中国文化，成全其缺乏之处"；[4]强调"人神"之人格耶稣的基督教与中国文化的内在相关性。表面上看，这种耶稣人格论的基督教，似乎在中国文化传统中独树一帜，但实质上，它是根据儒家伦理诠释基督教的产物，并未清晰突显出基督教的独特性

[1] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 267 页。

[2] 李向平：《"社会中的社会"——赵紫宸的教会神学》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 122 页。

[3] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 51—52 页。

[4] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 58 页。

或它们的差别性。基督教不过是一种“道德的”宗教。[1]换言之，邢福增关于赵紫宸早期文本的所谓“基督教的独特性”诠释路径，本来更多具有相关性的规定。当以“寻索基督教的独特性”来命名赵紫宸神学的时候，邢福增假设赵紫宸的中期神学中“基督教与中国文化的差别性”为其所有时期的规定性。或许，正是基于这样的假设，他才在总结赵紫宸早期神学路径时写道：1910 年代末开始，“他主要关心的问题，是新思潮对基督教的挑战，特别是基督教如何革新自己，以适应新中国社会的需要。而新思潮对中国旧有文化的攻击，也深深影响了赵氏，以致他抱着‘新旧’‘中西’二元对立的思维模式来处理问题，认为基督教的‘独特性’（uniqueness），是建立在对中国文化的否定之上，并以基督教的破坏性来成全中国文化。”[2]赵紫宸以理性和科学的态度审视基督教信仰，耶稣为个人与社会牺牲之爱的道德人格为其核心内容。1922 年开始，在基督教与中国文化的关系上，他从单向成全发展为双向的互动成全进路。不过，只要仔细阅读赵紫宸早期神学的代表性文本，读者不难发现这段文字评论只适合他的中期神学思想特征。他的早期神学，更多致力于在肯定中国文化中如何阐发基督教与其的相关性。对此，邢福增写道：“赵氏虽然同样把基督教的独特性建立在成全中国文化之上，但是，他却又要求基督教需要融入中国文化里，建立与中国文化的相关性。”[3]这实在是“强赵所难”。他总结赵紫宸的认识如下：基督教会的唯一目的，是成全基督。基督教通过再造个人的“新心灵”来重建中国社会，个人通过得着基督的人格而得着生命的泉源。

围绕赵紫宸早期神学的这种主题探索，邢福增似乎没有像林荣洪那样明显犯了“以偏概全”的错误，即他以赵紫宸的中期神学为其全部的错误。他引述

---

[1] 赵紫宸：《新境对于基督教的祈响》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第三卷，北京：商务印书馆，2007 年，第 41—54 页。

[2] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 59 页。

[3] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 8 页。



1981 年吴利明出版的《基督教与中国社会变迁》中的观点，还清醒地指出："赵氏在建立其'相关神学'时，虽然亦触及对基督教信仰独特性的讨论，但囿于其自由神学的背景，赵氏未能真个突显信仰独特性的意义。"[1]换言之，赵紫宸早期神学中根本没有对于基督教的独特性的本真内容，有的只是鲍痕的人格论、哈拿克的道德性福音、饶申布什上帝临在性的社会福音等新派神学的汉语版。[2]他深信："所谓童女生耶稣，异迹，肉体再活，审判，末日基督再临，等等教义，在科学上，哲学上，宗教经验上，中国思想上，皆没有立足之地。"[3]这和美国保守派长老会总会 1910 年通过的五项基本信仰立场部分相对立：圣经的无误性，基督由童女所生，基督的代赎工作，基督的肉身复活，神迹的真实性。[4]

1920 年代末期，赵紫宸意识到宗教学院应当和大学分离，亦深受耶路撒冷国际宣教会议的影响。到 30 年代末，他确认了"耶稣基督的启示在宗教信仰上的位置。耶稣基督以自己的生死言行启示上帝，使人可以认识上帝，'因归托而成新人'，进入新的生命，新自由及新人格之中。"[5]他反对仅仅基于自然主义与人文主义的影响而只强调耶稣的伦理教训，那样会把耶稣变成孔子、把中国基督徒变成儒生，使基督教丧失宗教的真际，因而背离了基督的垂示、使徒和历代教会的认信。

那么，在邢福增眼中，赵紫宸的中期（即"自由神学后"30 年代以降）神学正是在回答基督教的"真际"即"独特性"难题。除了上述的教会论方面，它究竟是什么呢？

---

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 13 页。

[2] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 22—29 页。

[3] 赵紫宸：《敬致全国中国基督徒书》，参见燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第三卷，北京：商务印书馆，2007 年，第 315 页。

[4] 参见林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 32 页。

[5] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 23 页。

邢福增选择赵紫宸的《评宣教事业评议前四章》（1934）、《“耶稣为基督”——评吴雷川先生之<基督教与中国文化>》（1936）、《从中国文化说到基督教》（1946）、《基督教教会的意义》（1948）为文本依据，指出在赵氏眼中基督教的独特性在于上帝的启示观，在于耶稣基督所启示的上帝，在于耶稣基督为上帝的儿子，在于“宇宙在上帝之内”，在于“超越而内在的上帝”，在于作为神圣审判者的上帝因着耶稣降在人心中，在于以道成肉身为本体的共同体教会。“基督教是上帝自动在基督里启示于人的宗教，呼召人来受信，以至与上帝复和而得救，而达到人之所以为人的目的”；[1]保罗的福音“乃是上帝的启示，并非出于人的意思”。[2]因此，“他仍然持守耶稣基督人格的绝对性，也认定这是建立基督身体（教会），成就‘新人’，成全中国文化以救世的不二法门。”[3]他批评吴雷川的“无上帝的”“人文主义的”“唯物观的社会主义”基督教，声称耶稣的宗教乃是与上帝相通而得的普遍永恒的信仰。[4]邢福增称赞赵紫宸的这种批评是在探索基督教对重建中国社会的意义相关性时“对信仰主体性的坚持与确认”。[5]换言之，他坚持与确认的基督信仰的主体性，就是基督教与中国文化的差别性，就是“上帝的道成肉身，藉着耶稣基督而启示的宗教信仰，而不是依附在任何哲学、伦理、意识形态上的所谓‘上帝’。因为上帝就是超越的上帝。”[6]

因此，在阐释赵紫宸中期神学时，邢福增明显遵循着一种差别性诠释路径。不过，根据儒家的现世哲学，他把赵紫宸这种在 1950 年代的坚守称作“内圣”，

---

[1] 赵紫宸：《从中国文化说到基督教》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 409 页。

[2] 赵紫宸：《圣保罗传》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第二卷，北京：商务印书馆，2004 年，第 222 页。

[3] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 222 页。

[4] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 26—30 页。

[5] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 31 页。

[6] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港 ：建道神学院，2003 年，第 32 页。



目的是为了救世、服务社会之“外王”。[1]这种“内圣”，指向赵紫宸在其中期所持有的三一上帝的超越性之神学观，指向信徒生命在教会中的灵性塑造。同时，“教会既不直接参与社会服务，他于是再次回到从前加深灵性觉悟那种宗教本质的概念，以个人的自我实现作为影响社会唯一可行的方法。”[2]不过，在本质上，以儒家的现世哲学评价赵紫宸1950年代的信仰坚守并不恰当，否则会使人联想到赵紫宸早期神学的努力而否定了他中期神学中所持守的差别性地诠释基督教的路径。徐西面便指出赵紫宸早期《耶稣传》中的基督论就带有内圣外王的特征。[3]当然，赵紫宸还吸收了圣经学界以及先前《耶稣传》的种种成果，也在把地方看作历史和民族记忆的根源之中国的游记文学与风景描绘的传统中来书写自己的《耶稣传》。[4]

诚然，在严格意义上，早期的赵紫宸属于一位儒家基督徒。尤其在护教性的《基督教哲学》中，“他谋求同当代的中国知识分子建立正面的关系。同时，他也蓄意按儒家的思想前提在内容方面来诠释基督教的信仰。”[5]他以中国的特别是儒家思想来阐释基督教。这区别于他中期呈现出的基督徒儒家身份。

正是耶稣彻头彻尾的人性，吸引着赵紫宸撰写《耶稣传》(1935)。作为道德榜样，耶稣可以帮助中国人成为基督徒君子。“传统儒家思想重视尽心、知性、知天，先知人，后知天是中国圣贤求知的步骤。这步骤成为赵紫宸的神学入门。我们必须先对为人的耶稣有认识，才能进而认识上帝，耶稣就是认识上帝的主

[1] 邢福增：《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003 年，第 218—225 页。

[2] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 265 页。

[3] See Ximian Xu, “The Sage of Sages: T. C. Chao’s Christology in Yesu Zhuan”, in *Studies in World Christianity*, 23.2 (2017), pp.175-176.

[4] See Chloë Starr, ‘The Bible in Modern Chinese Fiction’, in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Edited by K. K. Yeo, New York: Oxford University Press, 2021, p.278.

[5] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 126 页。

要渠道。"[1]基督教信仰可为中国文化提供一个精神的基础，使人在耶稣本人的宗教经验上寻求与上帝的契合。赵紫宸的"神学人观受到儒家人本主义思想的塑造。他早期的神学模式因此在相当大的程度上，系以中国思想中人能自我实现的前提为依归。不过即使是后来，……他谋求适当处理基督的作为，认为这是出自上帝慈惠的爱心。现在他把人的自由和尊严，人之要有所行动，在神学上统统放在上帝救恩行动的基础上"，[2]放在上帝在耶稣基督里的启示上。此时，他把中国文化中"天人一贯"的模式更新为在基督复和中的"神人一体"模式。"在基督教神学的架构中，中国的传统思想只扮演一个从属的角色"，[3]一个"用"的角色。

结语：两种诠释路径的根据

关于赵紫宸神学的研究，无论对其的相关性诠释路径还是差别性诠释路径，它们都根源于自己的诠释对象：在神学构建的早期，赵紫宸本人侧重于基督教与中国文化、社会的相关性诠释，旨在回应基督教神学在中国文化的历史处境与中国社会的现实处境中实际是什么的难题；在中期，他注重基督教与中国文化、社会的差别性诠释，旨在回应基督教神学在上述处境中应该是什么的难题。这样，赵紫宸如何研究神学，决定着学者们对于他的神学研究的路径。一定程度上，诠释对象的路径规定、塑造着诠释主体的路径，即一般所谓的"六经注我"的诠释方式。[4]不过，无论赵紫宸的"自我"还是研究者们的"自我"，如此诠释的

---

[1] 林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 191 页；T. C. Chao, "Jesus and the Reality of God"，载王晓朝主编：《赵紫宸英文著作集（赵紫宸文集）》，第五卷，北京：宗教文化出版社，2009 年，第 343 页。

[2] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 281 页。

[3] 古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年，第 240 页。

[4] 这也体现在王晓朝关于赵紫宸的基督教伦理的诠释中。见氏著：《中国宗教伦理的典范——赵紫宸基督教伦理思想述要》，王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年，第 527—537。



终极根基在哪里呢？它们根源于一个什么样的“存在性的自我”呢？

其次，笔者还企图追问为什么赵紫宸神学本身没有能够把两种路径在同一时期统一起来的难题？这或许和他早期完全拒绝接受、中期竭力以中国文化“本诸身”的模式解释圣经启示的三一上帝的教义相关。[1]在基督教的传统中，三一上帝的教义可以表述为：只有一位上帝，上帝有圣父、圣子、圣灵三个位格，每个位格都是上帝本身。[2]上帝是在三一关系中的上帝，是在差别中相关、相关中差别的上帝。[3]如果将三一上帝的教义具体化到文本理解的诠释中，我们可以推论说：“只有一位上帝”，这意味着万有的统一性或相关性的存在原则；“上帝有圣父、圣子、圣灵三个位格”，这意味着万有的多样性或差别性的存在原则；“每个位格都是上帝本身”，这意味着万有在多样性中的统一性或在差别性中的相关性的存在原则，意味着万有在统一性中的多样性或在相关性中的差别性的存在原则。换言之，当重新面对基督教与中国文化、社会的关系时，今日汉语基督教神学的研究者们需要特别回应如下难题：如何在审视它们的相关性中坚持其差别性、如何在审视它们的差别性中坚持其相关性？幸好，作为基督徒学者，林荣洪与邢福增都认信基督教的三位一体核心教义。难怪他们在自己的著作中都竭力统一赵紫宸神学本身隐含的两种诠释路径。所有这些，也许就是赵紫宸本人及其研究者们放置在我们面前的关于神学理解诠释的遗产。（2023 年 3 月 28 日第一稿，8 月 10 日第二稿，2024 年 1 月 15 日第三稿，2024 年 11 月 22 日定稿。）

---

[1] 赵紫宸相信耶稣与上帝、与人同有“人格性”，但早期否认耶稣是上帝、耶稣的神性。参见赵紫宸：《基督教哲学》，燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第一卷，北京：商务印书馆，2003 年，第 86、127 页；林荣洪：《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年，第 316 页。

[2] 古德恩：《系统神学》，张麟至译，香港：更新传道会，2011 年，第 215 页。

[3] 参见拙文：《论上帝的圣爱（Agape）与公义（Dikaiosynē）》，《中国基督教研究》，2023 年，第 20 期，第 164—192 页。

参考文献

林荣洪:《曲高和寡——赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学研究院，1994 年。

林荣洪:《中华神学五十年 1900—1949》，香港：宣道出版社，1998 年。

邢福增:《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》，香港 ：建道神学院，2003 年。

古爱华：《赵紫宸的神学思想》，邓肇明译，上海：中国基督教协会，1999 年。

唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，修订本，北京：宗教文化出版社，2018 年。

唐晓峰编：《夜鹰之志："赵紫宸与中西思想交流"学术研讨会文集》，北京：宗教文化出版社，2010 年。

王晓朝主编：《赵紫宸先生纪念文集》，北京：宗教文化出版社，2005 年。

古德恩:《系统神学》，张麟至译，香港：更新传道会，2011 年。

赵紫宸:《赵紫宸文集》，第一卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2003 年。

赵紫宸:《赵紫宸文集》，第二卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2004 年。

赵紫宸:《赵紫宸文集》，第三卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2007 年。

赵紫宸:《赵紫宸文集》，第四卷，燕京研究院编，北京：商务印书馆，2010 年。

T. C. Chao,《赵紫宸英文著作集（赵紫宸文集）》，第五卷，王晓朝主编，北京：宗教文化出版社，2009 年。

赵紫宸：《基督教与中国文化（下）》，《天风》，1946 年，第 51 期。

查常平：《赵紫宸早期神学中"上帝"的人格论哲学》，载《宗教学研究》，成都：四川大学道教与宗教文化研究所，2023 年，第 3 期。

查常平：《赵紫宸早期神学中耶稣人格论哲学》，葛拥华主编：《华人教会神



学研究》，2022 年，第 1 期。

查常平：《论上帝的圣爱（Agape）与公义（Dikaiosynē）》，《中国基督教研究》，2023 年，第 20 期。

Ximian Xu, “The Sage of Sages: T. C. Chao’s Christology in Yesu Zhuan”, in *Studies in World Christianity*, 23.2 (2017).

Chloë Starr, “The Bible in Modern Chinese Fiction”, in *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Edited by K. K. Yeo, New York: Oxford University Press, 2021.

Two Approaches for Interpreting Tsu Chen Chao's Theology

Changping ZHA https://orcid.org/0009-0002-5146-4166

Center for the Study of Christianity, Sichuan University

Abstract: Based mainly on the texts written by Lam Wing-hung, Ying Fuk-tsang, Winfried Glüer and so on, this article suggests that there are relevant and different approaches for interpreting Tsu Chen Chao (1888–1979)'s theology in Chinese scholarship today that focus on his discussions of the relationship between Christianity and Chinese culture as well as society in the 1920s, 1930s and 1940s. The approaches of interpretation have a witness for the general feature of hermeneutics that in some degree the interpretive approaches of object will prescribe the interpretive approaches of its subjects.

Keywords: Relevance, Difference, Interpretive Approaches, Tsu Chen Chao's theology

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0007



“祖先祭祀”与“禁拜假神”——清代教案中的中国民间法与西方教会法之冲突

乔飞 https://orcid.org/0009-0007-3579-7653

河南大学法学院

摘要：在法文化的场域中，一个民族历史越悠久，习惯性规则积淀越深厚。“祖先祭祀”在中国民间源远流长，无论是在宗教意义、人文精神还是在文化意义上，都是中国人必须遵守的行为规范，是中国民间经久不衰的“法”。基督教传入中国后，这一民间法规范开始受到挑战。清代教案中，大量案件就是由于“祖先祭祀”受到冲击而引起。“禁拜假神”是基督教会的禁止性规范，独一真神信仰是基督教不可动摇的根基与法则。除了圣父、圣子、圣灵“三位一体”的上帝，任何人、任何事物都不能成为信徒的敬拜对象，否则就是犯“敬拜偶像”的“罪”，会受到上帝或教会的管教或惩罚。中国民间祭祀的“祖先”，在教会法中是“人”而不是“神”，如果将祖先当做神灵加以敬拜，就是“敬拜假神”。中国民间法规范“祖先祭祀”与西方教会法规范“禁拜假神”之冲突，是 1869 年江西教案、1881 年福建诏安教案、1890 年湖北广济教案等众多教案的实质起因。“祖先祭祀”与“禁拜假神”之冲突，体现了“宗法之法”与“宗教之法”两种法文化之冲突。“宗法”是根植于血缘伦理、按照人与人之间的尊卑长幼贵贱关系所确立的一套行为规范。通过“祖先祭祀”活动的仪式、程序，人们不仅可以祈祷祖先在天之灵，保佑在世的子孙后代家运亨通，更重要的，是进一步明确、强化在世子嗣之间的等级结构秩

序。祖先不仅是家族信仰和敬拜的“神”，更重要的是家族成员之间的血缘与精神纽带。这种血缘宗法性的家族神崇拜，最终目的乃是将各家族成员固定在家族网络的某个节点上，其宗法功能远超过其宗教功能。“宗教”则是对信仰对象无条件的委身或献身，即超越于世俗的价值观而全身心地寻求“无限的真理或终极的实在”。教会法之“禁拜假神”，呈现出鲜明的“宗教性”特征；任何事物，如果取代了上帝的位置，就不是敬虔的信仰，禁止敬拜假神或偶像是教会法始终如一的禁止性规范。对于基督教徒来说，上帝是其生命的主宰，作为上帝之言的《圣经》是“神法”，是其最高的思想和行为规范。尽管《圣经》也要求信徒孝敬父母、缅怀祖先，但神、人之间的界限可谓泾渭分明；人无论如何伟大，也不能取代受到绝对敬奉的上帝的地位，祖先当然也不能例外。宗教的绝对性规范与宗法的习惯性规范相冲突，教案的发生因此有其必然性。然而，除去狭隘的民族情感因素，这种冲突对中国具有积极意义。在组织形态层面，数千年传统中国宗法伦理控制下的“大一统”社会结构，在这种冲突中呈现出分化之势。在思想文化层面，“一元”格局开始向“多元”转变。在社会秩序方面，民间法秩序的同质一元化格局开始分裂。从法治社会形成的法文化原理来看，这些变化态势，恰恰与法治社会的形成趋向相一致。以“祖先祭祀”与“禁拜假神”为代表的中国民间法与西方教会法之冲突，实际是中国本土法文化与具有“法治”基因的基督教法文化之冲突。这种冲突令中国人痛苦，然而却意义深远。

关键词：民间法、祖先祭祀、教会法、禁拜假神、教案

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0008

在法文化的场域中，一个民族历史越悠久，规则性习惯积淀越深厚。华夏民族在几千年的历史长河中，积累了丰富的生活习俗与行为习惯。历世历代，这些习俗惯例构建并维系着相应的社会秩序。自有宋以来，中国民间兴建祠堂、



祭祀先祖成为风尚，直到民国竟相沿不绝，“祖先祭祀”成为中国民间经久不衰的法规范。基督教传入中国后，这一民间法规范开始受到冲击。早在明末清初，利玛窦等人深入中国内地传教所面临的重要问题之一，就是如何对待中国社会固有的种种习俗。关于中国信徒能否祭祖，经过近百年的“礼仪之争”，罗马天主教廷最终作出否定性结论，不允许中国信徒参加传统的祭祖礼仪。晚清时期，随着国门被迫打开，大批西方传教士纷纷进入中国内地传教，履行他们传播基督教义的“天职”；这种背景下的基督教传播，吸引了比此前更多的中国人入教成为教民，使得西方教会势力在中国本土得到进一步的发展与扩大。教会（包括传教士与教民）奉教会法为圭臬，继续主张并奉行中国信徒不得祭祖的行为规范，因此，民教冲突时常发生。清代教案中，大量案件就是由于祀先而引起；[1]中国民间祭祀的“祖先”，在教会法中是被禁止敬奉的“假神”，民间法规范“祖先祭祀”受到西方教会法规范“禁拜假神”的冲击。本文即从中西法文化冲突的视角，研究清代教案中呈现的中国民间法与西方教会法之冲突，以期拓宽民间法的研究途径，并求教于方家。

一、典型案例

由于入教者必须遵守以《圣经》为最高效力位阶的教会法，中国基督徒因不祭祖而被教外人士指斥为无君无父、不孝父母；轻者为人所不齿，重者被赶出家门、逐出家族，甚至被殴打致死者也大有人在。[2]兹列几个有代表性的案例：

1. 1869 年江西教案。同治八年（1869 年），一名教徒因为拒绝祭祀祖先而被民众杀害。这名教友，是神父们在地方上传教最得力的助手。案发前，当地已有人警告他，假如他被捕定将被处死，劝他逃跑，可是他却加以拒绝。一天，愤怒的民众冲进他的屋内时，他正跪在圣像前祈祷。众人逼他烧掉圣像，

[1] 参见陈银崑：《清季民教冲突的量化分析》，台湾商务印书馆，中华民国七十四年，第 85 页。

[2] 詹石窗、盖建民主编：《中国宗教通论》，高等教育出版社，2006 年，第 282 页。

并对他说："你有祖宗的牌位可以敬拜，为什么偏要信奉洋鬼子的洋教？"他回答说："不，决不。"头目一声令下，这个教友立刻首级落地，躯体被投入火中。[1]

2. 1881 年福建诏安教案。光绪七年（1881 年）闰七月，福建诏安教民拒绝祭祖，遭受族人集体排挤打击。涉案教民林平系诏安县西张乡民，加入基督教后"不祭祖先，并将神像焚毁"，[2]"弃毁祖先木牌，年节不肯祭祀"，拒绝从俗参与祭祖仪式，已经引起族人的普遍怨恨。林氏祖先给林平之妹胡林氏托梦，诉说无祀苦楚，胡林氏于是前往林平家省祀，遭到林平呵斥。于是胡林氏在林平家中将"小牛一只、猪一只、粟一担、屋一间收下，交伊房亲相轮祭祀"。[3]林平由于此事格外受到同族的怨恨和不齿。光绪七年(1881)七月，林平在同家人做完礼拜回家时，被族长林长泰率领百余族人拦住，以其信教不拜祖先神灵为由，不许居住在西张乡。"林平欲同其妻进入屋中援取衣物家具，而该乡人等既不许其入家门，又不许其将家具衣物带走"。在族长的指使下，族人们将林平家的"牛、猪各一，鸡数只及零碎用物多件夺走"。[4]林平担心可能受到谋害，随即逃往别处，但不久"被乡人追反（返），将两手背缚，带回本村，至日落后始行开放"。虽然汕头教士代林平向乡民"说和解劝"，但乡民"执意不听"。[5]

3. 1890 年湖北广济教案。光绪十六年（1890 年），湖北广济蓝姓宗族开祠续修家谱时，家族户总因为教民蓝世叨"业已习教，没有供祀祖宗"，公议不

---

[1] [法]史式徽著：《江南传教史》（第二卷），天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983 年，第 179 页。

[2] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1293 页。

[3] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1298—1299 页。

[4] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1293—1294 页。

[5] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1294 页。



许其一家入谱。[1]虽然传教士再三劝解，“竟至若不闻”。蓝姓家族的理由是，早年有一子孙（蓝长兴）曾经“藉教掠卖人妇，大酿讼端，致累家族”，因此蓝姓家族为此集体商议，认为祖先留下家规是严肃的，子孙必须遵守；如果有人肆无忌惮、任意妄为又不能对之进行约束，“诚恐此后事故日多，贻害无底，遂在先祠公立禁约：嗣后再有入教者，即不准入谱。”蓝世叨加入基督教，族人认为是“违约”之举，必须接受家法的处罚；“若听其违约，准其入谱，此端一开，职家人丁数千，谁不苦家法之严，藉教为逃闪地，尤而效之，子孙岂能约束？”[2]

仅在 1860—1899 年发生的教案中，有可靠史料记载的这类案件就达 10 起；[3]鉴于篇幅，本文不再逐一列举。

二、“祖先祭祀”与“禁拜假神”之冲突是教案的实质起因

有关拒绝参加家族祖先祭祀给中国教民带来的影响，教会史料记载：“自罗马教廷于 1742 年明令取缔敬祖仪式后，教友多为同族之非教友所排斥，不能入祠，且有被‘割谱’者。有以教友对迎神赛会向不纳捐，故修谱建祠，皆不容教友厕身。教友‘割谱’之事，至今尚时有所闻。”[4]本文所列案例，也证明了这些教案发生的原因，是由于中国教徒为遵守“禁拜假神”的教会法规范，违背了“祭祀祖先”的民间宗族习惯法，遭受平民或族人打击而引起。

就湖北广济教案而言，对于家族子嗣习教问题，蓝氏祖先并没有在家法族规中作出具体规定。习教信教是具有时代背景的新问题；蓝姓族人“公立禁约”，是针对社会发展、时代变迁而做的法律修改与完善，是一种“立法”行为，目的是使族人新的行为可以及时得到家法的规范与约束。公立禁约的直接原因是蓝

---

[1] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），中研院近史所，1977 年，第 1098 页。

[2] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），中研院近史所，1977 年，第 1093 页。

[3] 陈银崑：《清季民教冲突的量化分析（1860-1899）》，台湾商务印书馆，中华民国七十四年，第 85 页。

[4] 方豪：《中国天主教史论丛》“家谱中之天主教史料”，商务印书馆，1945 年，第 38 页。

长兴“藉教掠卖人妇，大酿讼端，致累家族”，但禁约的内容不是“嗣后再有掠卖人妇者，即不准入谱”，而是“再有入教者，不准入谱”。家法将“入教”视为“掠卖人妇”劣迹发生的根本原因；或者说，“入教”比“掠卖人妇”等劣行更可恶。所以，禁约所防范、要制裁的重点不是“掠卖人妇”之类的恶行，而是“入教”。蓝长兴是否“藉教掠卖”已经无从考证；即使不是事实，蓝姓家族也会作出入教出谱的规定。他们自己的话可以证明：“修谱原历叙祖宗，而入教乃尽丢祖宗，即質之祖宗，又岂肯相容耶？”[1]可见，不准教民入家谱的真正原因是：入教后不再敬拜祖先。在静态的以农业为本的宗法社会，不许入谱对当事人来说不仅意味着被开除“族籍”，更重要的是将面临种种生活的危机，“所有家产田地概不为己有，存活者难以婚娶，谋生无术，即死者遗下孤孀子女，无人抚养，尸身亦不能埋葬家山”；当时与中国官方进行交涉的英国嘉领事感叹道：“此等之人深愧名除家谱，羞辱无地，宁可一死。盖以不入家谱比之戕杀更重！”[2]

就福建诏安教案而言，教民的结局也是悲惨的。此案案由十分清晰：族长令教民从俗祭祀祖先，教民不从，于是族人对其“强占屋业，驱逐家眷”。[3]从法理角度看，是民间权威对违背家法族规的成员所实施的一种民间法处罚。按西张乡的规矩，“凡有不遵旧俗之人，俱不准在乡居住”。林平就是因为“不从旧俗祭拜祖先神明，所以，是有驱逐出乡之事”；如果林平等“肯为从俗，则准其回乡，复还家业”。[4]官方从县、道直至总理衙门，看法都是一样：“此案不因从教而起，因其忘亲灭祖，不肯祭拜，至与族长互控”。[5]

---

[1] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），中研院近史所，1977 年，第 1086—1098 页。

[2] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），中研院近史所，1977 年，第 1085 页。

[3] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1298 页。

[4] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1300 页。

[5] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1305 页。



然而此案恰恰是“因从教而起”，林平不祭拜祖先就是因为奉教。教民与族人的冲突，实质是以《圣经》为最高效力的基督教教会法与中国民间宗族法的冲突，教民与族人在教案中分别是两种法的载体。对于中国基督徒，在教会法与宗族法之间的选择常常是艰难的。顺从了族人旧习，得罪至高无上的上帝，会受到上帝的惩罚或良心的强烈责备，也将失去永恒的属灵福泽；遵守了教会条规，内心获得平安，但生活环境将急剧恶化。为了信仰的缘故，许多信徒还是毅然选择了遵行教会法，因此也付出了惨痛代价。本案中林平等人“只缘奉教不从俗例祭拜祖先神像，并无别故”，却落得“家业亡失，人口离散”。英国驻潮州领事给知县的照会中写道：“今林平无家可归，在外受苦，不但前季田园禾稻悉被其乡众所取，即下季应收之粮亦因林平不敢回家耕作，难望有成。”[1]可见两种法冲突之剧烈！

是年八月，林平赴县控告伸冤，开具失单，要求县衙予以追还。诏安知县杨卓廉经传讯林平、林长泰、胡林氏等有关涉案人员，作出判决：

> 林平向善入教，并非出家归洋，辄即藉教弃毁祖宗神牌，不与拜祭，未免悖理灭伦，本当查照律例，治以不孝之罪。姑念乡愚无知，从宽断令。林平如肯照旧祭祖，即饬其妹胡林氏将所留屋粟牛猪送还。[2]

对林平请求追还的族人抢掠之物，知县“仅行断令林长泰所认之牛猪粟三件赔偿”[3]，其余诉讼请求一概驳回。判决很显然偏袒了民方，所以杨卓廉的“公断”得到林长泰等族人的拥护，而林平则抗遵不服，被斥出公堂。此案经潮州英领事与福建当局反复交涉，始终无效；最后英领事提请英国公使格维钠照会总理衙门，要求重审此案。总署最终也力主维持原判，认为“此案诏安县原断各节尚

[1] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1301 页。
[2] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1299 页。
[3] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1300 页。

属平允”[1]，拒绝了英方的诉讼请求。

在本案中，诏安知县的判决“明显带有维护中国传统祭祖习俗的心理定势，继任知县、福建当局、总署对原判的极力坚持则进一步强化了这一倾向。”[2]这说明，在中国不仅民间极其重视祭祀先祖，而且官方对祭祖事宜也极为肯定。教民的弃祖灭祀行为受到上至总理衙门、下至西张乡民的一致否定。证明“祖先崇拜”这一民间规则，受到官方的高度认可；在此，民间法的价值取向与官方法律精神容涵不悖。民间法在官方的支持下，与外来的教会法相冲突时也得以格外强硬。

三、“祖先祭祀”与“禁拜假神”是教案呈现的两种法规范

（一）“祖先祭祀”是中国的民间法

在中国历史上，历代统治者都有成文的祭祖典制，“祭祀祖先”首先是官方法律制度的一部分。在民间也有大量的家法族规，详细规定祖先崇拜的仪式、权利义务。所以，祭祀祖先不仅是中国根深蒂固的风俗、习惯，而且是具有“法”的属性的“宗族习惯法”[3]，是中国民间法的重要组成部分。

1．“祖先崇拜”在中国民间源远流长

祖先崇拜是中国的一种传统信仰；它是在血缘亲属观念的支配下，结合原始灵魂不灭思想，以亡故的先人在天之灵为护佑神，按照一定礼仪对之供奉与膜拜，以保证血缘氏族、家族的发展和生命周期的更迭、延续。人类最早祖先崇拜的对象是女性祖先；随着父权制的建立，女祖崇拜被男祖崇拜取代。祖先

---

[1] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1305 页。

[2] 范正义：《基督教与中国民间信仰——以福建为研究中心》，福建师范大学 2001 年硕士学位论文，第 34 页。

[3] 高其才：《中国习惯法论》（修订版），中国法制出版社，2008 年，第 11、22 页。



崇拜可分为远祖崇拜与近祖崇拜。

远祖崇拜主要是纪念祖先的丰功伟绩与崇高人格。原始先民时期，为各部落生产、生活作出过巨大贡献的远祖英雄如神农氏、有巢氏、轩辕氏、祝融、颛项等，既是血缘上的祖先、道德上的模范，同时又是政治上的领袖，其非凡事迹与人格被后世所敬仰、折服。在他们死后，后人赋予他们一定的神性，将其奉为宗教上的神灵，从而受到后人的顶礼膜拜。

近祖崇拜的内容主要是祖辈和父辈的丧葬祭祀，与现实生活十分切近，是华夏民族祖先崇拜习俗的核心。夏代以前的祭祖之事，已难细考。殷商祖先崇拜盛行；据殷墟甲骨文卜辞记载，商王每事必卜问祖宗，祈求祖宗指示，给予保护。在殷商，祭祖是社会宗教活动的中心内容。到了周代，血缘关系成为维系社会秩序的重要纽带，统治者建立了与宗法等级制相适应的宗庙制度与祭祖制度，祖先崇拜成为社会生活的头等大事，表现为男性家长丧葬仪式的隆盛、丧仪的繁细和祭祀的规范化。于是，在周代形成了较为系统的宗法性仪制，就是历史上的"周公制礼"。周代以后，祭祖、丧葬的基本原则和程序没有太大变化。祖先崇拜一方面在官方政治领域不断发挥着重要功能，另一方面在社会生活领域，祭祖的礼俗日益深入民间，成为民间习俗不可或缺的一部分。明清两代，家庭作为社会经济和生活细胞的作用更为突出，祭祖活动更为分散，国家对民众的家祭限制逐步放宽。明代以前庶人只能祭父，自明代起官府允许庶人可以祭祀父母，清代庶人则可祭祀父、祖、曾、高四代祖先了。[1]所以祖先崇拜之风在民间越来越为浓烈，礼仪也更为烦琐。法国传教士古伯察在十九世纪中叶曾对大清帝国作系统考察，针对祭祖习俗他这样写到：

> 中国人一直习惯在住处专设一间屋子供奉祖先。对于王公大臣和那些

[1] 周燮藩：《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992 年，第 36 页。

富家大户来说，就要辟出好几间房屋充作家庙祠堂，里面设立着祖宗排位。全体家族成员都到祠堂行礼祭拜，烧香磕头，摆上供品。每当遇到重大事件，荣获殊誉，或是遭遇灾祸，他们都要来此祭拜。其实，他们是想让列祖列宗知道自己的后代遇到了哪些祸福。穷人住房有限，只好将祖宗牌位摆在角落或是架子上面。从前战争期间，将军在帐中设有祖宗牌位，面临围攻、开战或是出现重大情况时，他都会领着骨干校尉跪在牌位跟前，把有关情况向老祖宗报告一遍。[1]

可见"祖先崇拜"遍及社会各个阶层，是所有中国人都在践行的一种习惯。

2．"祖先祭祀"是中国人必须遵守的"法"

正是由于祭祖可以强化宗亲观念，加强亲族之团结，促进人际之和谐，有利于社会等级秩序之稳定；所以，不仅儒家学者不断将之发扬光大，而且历代统治者也日益重视，最终使得祭祖习俗逐步成为中国人必须遵守的一种行为规范，"祖先祭祀"成为民间普遍遵守的"法"。

首先，在宗教意义上，祭祀祖先是中国民间必须遵守的行为规范。有史以来，中国人普遍相信祖先去世后灵魂仍然存在，并且关注着后代子嗣在人间的一切。祖先的在天之灵具有神性，可以福佑子孙，也可以降临灾祸；所以子孙要追念祖先，敬祭祖先，祈求祖先在天之灵庇佑本族子孙消灾避祸、兴旺发达。因此，祖先崇拜的目的具有强烈的现实功利色彩。汉民族祖神崇拜中一般不供奉偶像，只是供奉祖灵牌位。祖宗灵位不进入其他神灵的庙龛，而以家庙、宗庙、宗祠、祠堂的形式单独供奉，每逢节日及祖先诞辰日、忌辰日由族人共祭。这种习俗，早已积淀为中国人必须履行的习惯性义务。

[1] [法]古伯察著：《中华帝国纪行——在大清国最富传奇色彩的历险》(下)，张子清等译，南京出版社，2006 年，第 114 页。



其次，在人文精神和文化意义上，祭祀祖先是中国人必须遵守的行为规范。“万物本乎天，人本乎祖”（《礼记·郊特牲》），是中国人对万物和人生命本源的基本观念。自然界的一切来自上天，自然给予人生活的一切，而祖先给了我们生命，所以要报答他们的恩情，最好的方式就是敬天祭祖。祭祖能实现“慎终追远，民德归厚”社会效果；当人们按照一定的礼仪认真办理父母丧葬，缅怀、祭祀历代祖先，百姓的品德就会忠实厚道。儒家先哲正是以这种习俗为基础奠定了中华文明的根基；在这种文化环境下，违背“祖先祭祀”被视为大逆不道，会受到多种形式的严厉制裁。

再次，在政治意义上，祖先崇拜也是中国人必须遵守的行为规范。古代宗法社会“家国同构”，家是国的基础，国是家的放大；各种社会关系以父子关系为基础而展开，政治等级关系是家族宗法关系的延伸。所以，作为家族信仰的祖先崇拜，具有非常重要的社会秩序构建功能。儒家学者为了维护宗法等级的社会秩序，极其重视“孝”道的维护，大力提倡以“孝”为核心的伦理道德。祭祀祖先就是为了弘扬孝道；所谓“修宗庙，敬祀事，教民追孝也”（《礼记·坊记》）。儒家制定了一系列体现孝道的行为规范，要求人们对父母“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》），使人在生养死葬祭祀的礼仪中，“孝”的伦理不断得到内化，目的在于巩固血缘家族关系，以维护整个宗法社会的基础结构。所以，孝道是从祖先崇拜中发展出来、又在祖先崇拜中得到强化，“祖先崇拜”遂成为华夏民族心灵深处不可动摇的神圣法则；从法理上讲，属于必须作为的义务性规范，有着“自然法”般的属性。

（二）“禁拜假神”是基督教会的禁止性规范

基督教是一神信仰的宗教。独一真神敬拜是基督教不可动摇的根基与法则。除了圣父、圣子、圣灵“三位一体”的上帝，任何人、任何事物都不能成为信徒的敬拜对象；否则就是犯“敬拜偶像”的“罪”，会受到上帝或教会的管教或惩罚。

天主教法典规定信徒有“恭敬天主”与禁止参加异教活动的义务:

> 1255 条 1 项　应使行钦崇敬礼，向至圣之三位一体，及其体之各位，并基利斯督我等主，连于圣事形像内隐藏之基利斯督在内；超等敬礼，向童贞圣母玛利亚；尊敬敬礼，向其他在天堂与基利斯督同王者。

> 1258 条 1 项　凡信友皆不得以任何方式，实际参与或有份与非天主教人之宗教礼仪之行为。[1]

基督教认为：祖先是人不是神，是后人尊敬的对象，但不是膜拜的对象。祖先无论如何伟大，终究还是人，子孙应当怀念祖先、对祖先的非凡功绩心存感恩，但不能将祖先视为神，更不能将祖先当作神来敬拜。在基督教义中，人类始祖因听信撒旦诱惑触犯上帝禁止吃智慧树果子的律条而染上原罪，从此世世代代的人都在罪中而生。“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（《圣经·罗马书》5：12）就连凡事遵行上帝旨意、被上帝称为“合我心意的人”（《圣经·使徒行转》13：22）、以色列历史上最伟大的君王大卫，也说自己是个罪人：“我是在罪孽里生的。在我母亲怀胎的时候，就有了罪。”（《圣经·诗篇》51：5）人类历史从始至终，除了道成肉身的圣子(上帝的第二位格)耶稣基督是完人以外，每个人包括祖先在上帝眼中都是罪人，具有“罪性”。将有“罪”的祖先，当作神来敬拜祭祀，在基督教义中属于外邦人的“异教”行为。皈依基督教的人，不能从事这种异教活动。信徒如果进行某类天主教之外的异教活动，传教士将给予劝告；信徒若拒绝服从，继续异教行为，则构成“违反信德”罪，天主教教会法将予以处罚：

> 2315 条　有犯异教罪嫌疑人，于被劝告后仍不消灭其嫌疑之原因者，应禁止其为法定行为；如为教士于再劝告后，而无结果者，应并科免神行

[1] 《天主教会法典》，李启人、杨恩赉译，山东济南天主堂华洋印书局，1943 年印，第 297-298 页。



为之罚；该嫌疑人自受罚后满六月尚未悔改者，应视其为异教人，及该人应受对于异教人所规定之罚。

2316 条　自动故意用任何方法帮助传扬异教者，或违背第一千二百五十八条之规定而与异教人共同行其教礼者，均为犯异教罪嫌疑人。[1]

长达百年的"中国礼仪之争"，天主教内部曾对中国人的祭祖习俗发生过激烈争论，最后的结果教皇判定祭祖属于异教的迷信行为。康熙四十三年（1704年），教皇格来孟第十一(Clement XI)批准了"异教徒裁判所"的公文，其中有"禁止基督徒祀孔与祭祖"、"禁止牌位上有灵魂等字样"等内容，[2]随后教皇派遣多罗到中国宣布这项法令，尽管受到以康熙为首的中国官方的抵制，但在天主教会内部，仍将教皇的这一谕令视为必须遵守的法规。不仅天主教视"祭祀祖先"违反"一神敬拜"的基督教法规，新教宗派大多也持相同观念。著名的内地会领袖英国传教士戴德生曾极其严厉地指出："祭祖一事，自始至终，从头到尾以及一切有关之事均属偶像崇拜。除了耶和华之外，崇拜任何人都是违反了上帝的戒律。"[3]当代神学家孔汉斯对此曾作出总结："基督教会的长老早已指出祈祷和祭奠祖先违反十诫第一条。真神不允许身边有任何假神准神享受祈祷。……向死者祈祷在基督教神学上是不能允许的"[4]。所以，禁止祭祀祖先，是基督教会的一项极其严格的禁止性义务规范。这一要求不作为的义务性规范，与中国民间宗族习惯法要求必须作为的义务性规范交汇在一起时，冲突就不可避免地发生。

四、"祖先祭祀"与"禁拜假神"之冲突，体现了"宗法之法"与"宗教之法"两种法文

---

[1] 《天主教会法典》，李启人、杨恩赉译，山东济南天主堂华洋印书局，1943 年印，第 540-541 页。

[2] 王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社，2004 年，第 120 页。

[3] 王立新：《十九世纪在华基督教的两种传教政策》，《历史研究》，1996 年第 3 期，第 79 页。

[4] [加]秦家懿、孔汉思著：《中国宗教与基督教》，吴华译，生活·读书·新知三联书店，1990 年，第 39 页。

化之冲突

“祖先祭祀”与“禁拜假神”，从一个侧面体现出中国民间法与西方教会法的本质差异：中国民间法具有“宗法”属性，西方教会法则是“宗教”之法。

（一）中国民间法：宗法性的法

1.民间法的内容具有宗法性

所谓“宗法”，就是血缘伦理，即按照人与人之间的尊卑长幼贵贱关系所确立的一套行为规范。民间法的许多内容，本身就是一些宗法伦理规范。这些规范有的以成文形式存在，有的则以习惯形式存在。就本文所列案例而言，“祖先祭祀”是民间法的一项重要内容；清代诸多教案中，大量都是直接因为祭祖问题而产生。如湖北广济教案，蓝姓宗族因为教民蓝世叨“业已习教，没有供祀祖宗”，公议不许其一家入谱。1881 年 8 月福建诏安因为教民林平加入基督教后“不祀祖先，并将神像焚毁”，[1]而遭受族人的集体驱逐和打击。“慎终追远”、“民德归厚”是儒家的一贯主张，因此祭祖习俗在民间源远流长。通过祖先祭祀活动的仪式、程序，不仅可以祈祷祖先在天之灵，保佑在世的子孙后代家运亨通，更重要的，是进一步明确、强化在世子嗣之间“差序格局”的关系定位；如族长或家族领袖的权威地位，普通家族成员的从属地位，尊长的权威权力、卑幼的服从义务等，以维护家族成员之间的宗法等级结构秩序。祖先不仅是家族信仰和敬拜的“神”，更重要的是家族成员之间的血缘与精神纽带；这种血缘宗法性的家族神崇拜，最终目的乃是将各家族成员固定在家族网络的某个节点上，其宗法功能远超过其宗教功能。

2.民间法与国家法具有宗法同一性

[1] 台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），中研院近史所，1976 年，第 1293 页。



中国的法文化，无论是在“大传统”的国家法领域，还是在“小传统”的民间法领域，宗法伦理精神都是一以贯之。自汉代起，儒家思想就取得了在中国的统治地位。血缘宗法家族意识是儒家伦理的基本内核，也是中国传统法律文化的基本内容之一。以孔子为首的儒家思想家，在继承西周“亲亲”、“尊尊”礼治思想的基础上，以家族伦理为核心，形成“以孝为本”、“移孝作忠”的法律思想体系。其所要求的家庭内部关系，是父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺。“孝悌”是家庭成员关系的总原则，是儒家追求的“仁”的体现，“孝弟也者，其为仁之本与？”（《论语·学而》）在君臣关系上，要求“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）。而通过移孝作忠的血缘拟制手段，则将“孝”的家族伦理延伸到国家秩序领域，与“忠”的法律思想联系在一起，使得“孝”的最终目的成为“忠”。所谓“孝者，所以事君也”（《礼记·大学》），“以孝事君，则忠”（《孝经·士章》）。这样，血缘宗法性的家族主义成为政治性君主主义的基础，形成了“家国一体”、“家国同构”的华夏独有社会形态，最终目的就是要实现“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）的宗法伦理秩序。这种秩序格局是君主专制社会稳定的基础，宗法伦理思想是维护君主集权统治的精神支柱。所以，历代统治者除了在国家法中详细设定维护宗法伦理的法律内容外，对于家法族规、乡规民约等各种形式民间法中维护宗法伦理的内容历来都给予默认或支持，以保证其所需要的社会秩序在基层社会得到实现。有了这种宽松的环境，民间法的宗法性特点千百年来在民间社会就得以延续。

所以，君君、臣臣、父父、子子的宗法伦理秩序，不仅是国家法所追求的，也是民间法所竭力构建的；这种秩序数千年来在中国被视为不可动摇的“天理”。不遵守这些秩序，就是“无父无君”的叛臣逆子，会受到官方或民间的制裁。清代的许多教案之所以发生，就是因为基督教教义在绅民眼中与传统的等级秩序观念相抵触，教士教民的行为被认为是离经叛道之举。第一次南昌教案，仅因

教士与督抚以平等之礼会见，就引起绅民的极大震撼，认为传教士僭越了中国的"官威官仪"；盛怒之下，他们捣毁教堂、拆毁教民房屋，甚至公意"立法"：命令加入教会者"改悔自新，痛加湔洗"，如果不服从公众的议决，则"族中公同处死，为无君臣父子兄弟夫妇者戒。"[1]这一以民间公约性质出现的民间法规则，其设立的指导思想、价值取向，显然就是维护传统宗法伦常。晚清时期，几乎全国各地都有为反对基督教而以"乡规民约"形式出现的民间立法，这些特殊的乡规民约常常冠以"公檄"、"公呈"之名。直接引发湖南湘潭教案、衡阳教案的《湖南阖省公檄》，可以说是民间各地"反教立法"的"宪法性"宣言，对各地的反教民约影响极大；其痛斥天主教为"无祖宗"、"无父子"、"无夫妇"的"无廉耻"[2]之教，体现出晚清众多的反教民约，均以宗法伦理维护者的面目出现，也反映出宗法伦理精神在民间法领域的巨大统摄力与生命力；又如影响巨大的周汉《鬼叫该死》："自古我中国圣人尧帝、舜帝、禹王、汤王、文王、武王、周公、孔子、孟子传下六经四书教天下万世，君要仁，臣要忠，父要慈，子要孝，夫要义，妇要顺，兄要友，弟要恭，朋友要信。其余道理虽多，总之以这五伦为重。"[3]开篇就明确打教的目的是为维护伦常；可见，民间法与国家法在宗法性这一精神实质层面具有同一性。

（二）教会法：宗教性的法

作为与中国民间法相冲突的教会法，呈现出鲜明的"宗教性"特征。所谓"宗教"，美国神学家蒂利希认为是"终极关怀"，[4]德国宗教学家门辛认为宗教是"与神圣真实体验深刻的相遇，受神圣存在性影响之人的相应行为"，是"与神圣的

---

[1] 王明伦编：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年，第 115 页。

[2] 王明伦编：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年，第 2 页。

[3] 王明伦编：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年，第 194 页。

[4] ［美］保罗·蒂利希：《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》，尹大贻译，东方出版社，2008 年，中译本导言。



相遇和人的反应”。[1]这种“神圣真实”，不仅包括自然祸福和人生的命运，而且包括人类群体或个人视为“神圣”、“本质”、“绝对”的东西。[2]中国学者张志刚认为，宗教是指对信仰对象“无条件地委身或献身”，即超越于世俗的价值观而全身心地寻求“无限的真理或终极实在”。[3]对于信仰者来说，这种终极实在绝不是虚无缥缈的，而是神圣而真实的。对于基督徒(包括天主教徒和新教徒)来说，上帝就是这种“神圣真实”“终极实在”。上帝是其生命的主宰，作为上帝之言的《圣经》是“神法”，是其最高的思想和行为规范。遵行上帝通过《圣经》传达的命令，很可能会遭到周围人群的反对，但教会及基督徒出于信仰的忠贞，必须坚决遵守《圣经》中的行为规范，决不能与异教文化妥协。因此，教会法中无论是为贯彻信仰进行教会管理而制定的“人定法”规范，还是“神法”规范，都具有鲜明的宗教性。

“禁止祭祖”是出于宗教信仰对象的独一性。“中国礼仪之争”中，关于祭祖问题的争论，教会方面之所以坚决要求信徒禁止参与祭祖仪式，就是因为教会法所要求的信仰是一神的信仰。基督教终极信仰的对象，是专一排他的。湖北广济教案、福建诏安教案、福清岩兜教案无一不是因为教民信守“独一真神”之教会规条而与绅民发生冲突。基督教信仰的这种专一排他性源自传教士教民所信仰的上帝的命令：

> 除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形像仿佛上天，下地，和地底下，水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代； 爱我，守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代

[1] J·哈斯廷斯主编：《宗教与伦理百科全书》，爱丁堡（英文版）1918 年，第 10 卷，第 663 页；转引自卓新平：《宗教与文化》，人民出版社，1988 年，第 17 页。

[2] 卓新平：《宗教与文化》，人民出版社，1988 年，第 18 页。

[3] 张志刚：《宗教学是什么》，北京大学出版社，2002 年，第 230 页。

（《圣经·出埃及记》20：3—6）。

任何东西，如果取代了上帝的位置，就不是敬虔的信仰。禁止敬拜假神、偶像是教会法始终如一的禁止性规范。在旧约时代以色列的历史及新约时代教会的历史中，"禁拜假神"的要求均一以贯之。在出埃及后旷野途中，以色列人因为摩西上西乃山迟迟不归，就造了一只金牛犊作为神祇敬拜，摩西下山后约有三千人因为此事被杀（《圣经·出埃及记》32）。亚哈作以色列王时期，因为全国随从西顿风俗敬拜假神巴力，上帝惩罚以色列国，使天不下雨长达三年半，造成以色列遍地饥荒（参见《圣经·列王记上》18）。但以理的三个朋友拒绝向巴比伦国王的金像下拜，被判处死刑，扔到火窑中焚烧却神奇地获得生还（参见《圣经·但以理书》3）。在罗马帝国，许多基督徒因为坚决不向皇帝金像下拜，被认为不服从国王的统治而被杀害。即使面临血腥屠杀，教会就"不拜假神"这一规则却从未向任何势力、任何习俗做出过妥协。尽管《圣经》也要求信徒孝敬父母、缅怀祖先，但神、人之间的界限可谓泾渭分明；人无论如何伟大，也不能取代受到绝对敬奉的上帝的地位，祖先当然也不能例外。由于这一禁止性规范具有宗教的绝对性，使得传教士来到中国后也不能向在中国延续了数千年的"祖先崇拜"习俗相妥协。宗教的绝对性规范与宗法的习惯性规范相碰撞，中国教民作为这种规范冲突的焦点，往往选择摆脱宗法性规范的约束而自愿遵守教会法，被同族人视为"叛子逆孙"，教案的发生因此有其必然性。湖北广济教案、福建诏安教案，教民受到同族人的驱逐、抄家；而1887年广东白溪教案，教徒钟洛朗因为拒绝在祖宗灵牌前跪拜，被宗族施以酷刑后沉河而死。[1]对于信仰基督教的人，遵守这种宗教性的规范，有时比肉体的生命还重要。

---

[1] 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》（第四册），中华书局，2000 年，第496—500 页。



五、结语

清代教案中的"法文化冲突"现象，是"由于传统的差异和文化模式的排他性而必然引起的矛盾与抵触"；[1]正是两种异质文化背景下的法规范在同一空间同时出现，冲突在所难免。除去狭隘的民族情感因素，客观地讲，这种冲突的积极意义不容忽视。在组织形态层面，数千年传统中国宗法伦理控制下的"大一统"社会结构，在这种冲突中呈现出分化之势，产生了"教会——教士——教民"独立的社会结构单元。在思想文化层面，两千年儒家文化的垄断地位开始瓦解，文化领域的"一元"格局开始向"多元"转变。在社会秩序方面，民间法秩序的同质一元化格局开始分裂；教会法作为外来法律资源，开始构建并维系部分中国民间的法秩序。随着时间的推移，这些变化呈现不断扩大之势。时至今日，"祖先祭祀"虽在民间依然存留，但与清代相比已明显衰微；而"禁拜假神"的基督教势力，与清代相比却有了极大扩展。特别值得注意的是，这些变化态势，恰恰与法治社会的形成趋向相一致。当代美国法学家昂格尔教授认为，西方社会进入现代化并形成一个法律秩序的法治状态，有两个基本的前提，一是利益集团的多元化，二是自然法之理想。就后者而言，即与是否存在着某种特质的宗教（基督教）相关联。孟德斯鸠的观点亦与此相关："宽和政体比较适宜于基督教……基督教和纯粹的专制主义是背道而驰的"。[2]当代中国学者亦认为，法治出现在西方社会，与西方基督教密切相关。[3]西方法治得益于基督教，近现代西方国家的法律制度就是建立在过去两千年基督教所贡献的各种心理基础和多种价值之上。[4]因此，以"祖先祭祀"与"禁拜假神"为视角的中国民间法与西方教会法之冲突，实际是中国本土法文化与具有"法治"基因的基督教法文化之冲突。在

---

[1] 刘学灵：《法律文化的概念、结构和研究观念》,《河北法学》1987 年第 3 期，第 39 页。

[2] [法]孟德斯鸠：《论法的精神》下册，张雁深译，商务印书馆，1963 年，第 150 页。

[3] 徐爱国：《基督教与法治秩序》,《法制日报》2008 年 08 月 24 日。

[4] 舒国滢：《西方法治的文化-社会学解释》，公法评论网. http://www.gongfa.com

一定程度上，这种冲突也证明了“法治”文化开始输入中国本土、以及中国本土社会对异质文化的本能的“排异反应”这一事实。从法治社会形成的法文化原理来看，这种冲突令中国人痛苦，然而却意义深远。

参考文献

陈银崑：《清季民教冲突的量化分析》，台北：台湾商务印书馆，中华民国七十四年。

詹石窗、盖建民主编：《中国宗教通论》，北京：高等教育出版社，2006 年。

[法]史式徽著：《江南传教史》（第二卷），天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983 年。

台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第四辑（二），台北：中央研究院近代史研究所，1976 年。

台湾中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），台北：中央研究院近代史研究所，1977 年。

方豪：《中国天主教史论丛》，上海：商务印书馆，1945 年。

范正义：《基督教与中国民间信仰——以福建为研究中心》，福建师范大学 2001 年硕士学位论文，第 34 页。

高其才：《中国习惯法论》（修订版），北京：中国法制出版社，2008 年。

周燮藩：《中国宗教纵览》，南京：江苏文艺出版社，1992 年。

[法]古伯察：《中华帝国纪行——在大清国最富传奇色彩的历险》（下），张子清等译，南京：南京出版社，2006 年。

《天主教会法典》，李启人、杨恩赉译，济南：山东济南天主堂华洋印书局，1943 年。

王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004 年。

王立新：《十九世纪在华基督教的两种传教政策》，《历史研究》，1996 年第 3 期，第 79 页。

[加]秦家懿、孔汉思著：《中国宗教与基督教》，吴华译，北京：生活·读书·新知三联书店，1990 年。



王明伦编：《反洋教书文揭帖选》，济南：齐鲁书社，1984 年。

[美]保罗·蒂利希：《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》，尹大贻译，北京：东方出版社，2008 年。

卓新平：《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988 年。

张志刚：《宗教学是什么》，北京：北京大学出版社，2002 年。

中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》（第四册），北京：中华书局，2000 年。

刘学灵：《法律文化的概念、结构和研究观念》，《河北法学》1987 年第 3 期。

[法]孟德斯鸠：《论法的精神》下册，张雁深译，北京：商务印书馆，1963 年。

徐爱国：《基督教与法治秩序》，《法制日报》2008 年 08 月 24 日。

舒国滢:《西方法治的文化-社会学解释》，公法评论网 http://www.gongfa.com。

“Ancestor Sacrifice”and “Forbidden Worship of False Gods”: The Conflict between Chinese Folk Law and Western Canon Law in the Qing Dynasty Anti-Church Cases

Fei QIAO https://orcid.org/0009-0007-3579-7653

Law School, Henan University

Abstract: In the field of Legal culture, the longer the history of a nation, the deeper the accumulation of customary rules. "Ancestor Sacrifice" has a long history in Chinese folk, whether in religious significance, humanistic spirit or cultural sense, it is a code of conduct that must be observed by Chinese, and it is an enduring "law" of Chinese folk. After Christianity has been spread to China, this norm of folk law began to be challenged. In the Qing Dynasty, a large number of anti-church cases were caused by the impact of "Ancestor Sacrifice”. “Forbidden Worship of False gods" is the forbidden norm of the Christian Church, and the belief in one true God is the unshakable foundation and law of Christianity. Except for the "Trinity" God of the Father, the Son, and the Holy Spirit, no one and anything can be the object of worship of believers, otherwise they will commit the "sin" of "worshiping idols" and will be disciplined or punished by God or the Church. The "ancestors" of Chinese folk sacrifice are "men" rather than "gods" in Canon Law, and if the ancestors are worshipped as gods, it is "worship of false gods". The conflict between the "Ancestor Sacrifice" norms of Chinese folk law and the "“Forbidden Worship of False gods" in Western canon law is the substantive cause of many anti-church cases, such as the Jiangxi anti-church Case occurred in 1869, the Fujian Zhao'an anti-church Case in 1881, and the 1890 Hubei Guangji anti-church Case in 1890.

The conflict between "Ancestor Sacrifice" and " “Forbidden Worship of False gods" reflects the conflict between the two legal cultures of "Patriarchal Law" and "Religious Law". "Patriarchy" is a set of behavioral norms rooted in the ethics of blood and established according to the relationship between people. Through the rituals and procedures of the "Ancestor Sacrifice" activities, it is not only possible to pray for the spirits of the ancestors in heaven and bless the families of the living descendants, but more importantly, to further clarify and strengthen the hierarchical structure order between the descendants of the world. Ancestors are not only the "gods" of family belief and worship, but more importantly, the blood



and spiritual ties between family members. The ultimate goal of this blood patriarchal worship of family gods is to pin each family member to a certain node in the family network, and its patriarchal function far exceeds its religious function. "Religion" is the unconditional devotion to the object of faith, that is, the wholehearted search for "infinite truth or ultimate reality" beyond secular values. The "“Forbidden Worship of False gods " in canon law shows a distinct "religious" character. Anything that takes the place of God is not a godly faith, and the prohibition of worshipping false gods or idols is a consistent prohibition of canon law. For Christians, God is the Lord of their lives, and the Bible as the Word of God is the "Divine Law" and the highest code of thought and behavior. Although the Bible also requires believers to honor their parents and remember their ancestors, the boundary between God and man is very clear; no matter how great the man is, he cannot replace the position of the absolutely revered God, and the ancestors are certainly no exception. The absolute norms of religion conflict with the customary folk norms of patriarchy, and the occurrence of anti-church cases is therefore inevitable.

However, apart from the narrow elements of national sentiment, this conflict has positive implications for China. At the level of organizational form, the "great unification" social structure under the control of traditional Chinese patriarchal ethics for thousands of years has shown a trend of differentiation in this conflict. At the ideological and cultural level, the "one-dimensional" pattern began to be changed into "pluralism". In terms of social order, the homogeneous monolithic pattern of folk law order began to split. Judging from the principles of legal culture formed in a rule-of-law society, these changes are precisely consistent with the formation trend of a rule-of-law society. The conflict between Chinese folk law and Western canon law, represented by "Ancestor Sacrifice" and " “Forbidden Worship of False gods ", is actually the conflict between China's indigenous legal culture and The Christian legal culture with the "rule of law" gene. This conflict is afflictive for Chinese, but it has positive significance for the transformation of Chinese society.

Keywords: Folk Law, Ancestor Sacrifice, Canon Law, Forbidden Worship of False gods, Anti-Church Cases

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0008

流产的变革：1949 年前后中华全国基督教协进会的革新之殇

刘建平 https://orcid.org/0009-0009-4841-592X

华东师范大学历史学系

摘要：1949 年 10 月中华人民共和国的成立，揭开了中国基督教发展史上新的一页。作为全国最重要的基督教协调与联合机构，中华全国基督教协进会清醒地意识到中国教会要求得新时代下的生存空间，必须深刻检讨自己的过往事工，继而进行某种因应时代的变革之举。然而，协进会做出的种种调整，不管是对外要求英、美差会放权也好，对内筹办全国基督教会议与第十四届年会也罢，均是基于纯粹的宗教立场而动，所有这些与中共在中国教会与西方世界的关系这一核心问题上的期许相差甚远，以至于中共不得不“另起炉灶”，选择中国教会内部的新势力来主导这场变革。这便有了吴耀宗、刘良模、邓裕志等人发起的影响中国教会日后走向的中国基督教“三自”革新运动。

关键词：中华全国基督教协进会、三自革新、赵紫宸、吴耀宗

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0009



一、引言

1949 年 10 月中华人民共和国的成立，揭开了中国基督教发展史上新的一页。在中共设想的新民主主义社会中，政治、经济、文化以及外交关系都将出现巨大的变化。这种变化不可避免地改变了基督教在中国的生存环境，使得近代以来西方世界在华的传教运动及藉此建立起来的教会事业都将面临前所未有的变局和挑战。对此，尽管多数神职人员和普通教徒心存顾忌，感到前途未卜，但为了争取可能的生存空间，他们对前路的思索并未停止。在这一背景下，中国教会的领袖们开始自觉反思基督教在华传播过程中的种种问题，积极要求革除教会那些存在已久却又难以适应中共全新政权的诸多“弱点”或“偏差”。在他们看来，中国教会只要痛下此番功夫，就有可能谋得在新中国建设过程中的角色与地位。

作为全国最重要的基督教协调与联合机构，中华全国基督教协进会（以下简称“协进会”）更是清楚地意识到中国历史从此翻开了新的一页，中国教会要求得在新时代下的生存空间，首当其冲的是检讨自己的各项事工，继而必须做出某种因应时代的变革之举。然而，在中共最为关心的中国教会与西方世界的关系这一核心问题上，协进会的认识及其变革举措都与中共的期许相差甚远，以至于中共不得不“另起炉灶”，选择中国教会内部的新势力来主导这场变革。这便有了吴耀宗、刘良模、邓裕志等人发起的影响中国教会日后走向的中国基督教“三自”[1]革新运动。

有关这段历史的讨论，学界已有的研究或是聚焦于中国基督教史上颇具争

[1]“三自”意为自治、自养、自传。

议的吴耀宗[1]在 1949 年前后的教会改革思想，[2]或是关注于吴耀宗等人积极倡导下的三自革新运动的发生、发展过程以及这场运动与中共的复杂关系。[3]然而，在 1950 年 7 月底以前吴耀宗等人倡导的革新显然还不是中国教会的主流，只是被称为"马列信徒的尾巴"[4]的一股潜流，而协进会的革新呐喊及其举措才是当时中国教会的真正主流。虽然吴耀宗等人的这股潜流因为最终"彻底改写了中国基督教的发展格局"，[5]理所当然地需要学界的高度重视和深入讨论，但当时教会的主流动向——协进会的革新呼声及其种种努力，显然也不应该被忽视。遗憾的是，截止目前为止学术界已有的相关研究并没有对该问题有足够的重视，学者们普遍的作法只是将其作为探讨 1950 年后中国基督教"三自"革新运动的背景而粗略带过。[6]

鉴于学术界对 1949 年前后协进会革新求变及其最终命运的讨论还较为薄弱，加之此段历史所涉人、事繁多，较为复杂，笔者不可能在一篇文章内详述问题的方方面面。职此之故，本文将在已有研究的基础上，充分发掘相关资料，系

[1] 曾庆豹：《科学的社会主义与基督教的自我批判——以吴耀宗为例》，收入李灵、曾庆豹主编：《中国现代化视野下的教会与社会》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 169-171 页。

[2] 参见梁家麟：《吴耀宗三论》，香港：建道学院，1996 年。

[3] 参见 Philip L. Wicderi, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, The Three-Self-Movement and China's United Front*, Maryknoll: Orbis, 1988;邢福增、梁家麟：《五十年代三自运动的研究》，香港：建道神学院，1996 年；赵天恩、庄婉芳：《当代中国基督教发展史（1949-1997）》，台北：中国福音会出版部，1997 年；邢福增：《基督教在中国的失败？——中国共产运动与基督教史论》，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2008 年；刘建平：《红旗下的十字架——新中国成立初期中共对基督教、天主教的政策演变及其影响（1949-1955）》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2012 年，等等。

[4] 编者：《解放前后的观感——〈天风〉是走人民的道路》，《天风》173（1949 年 7 月 30 日）：2。

[5] 邢福增：《基督教在中国的失败？——中国共产运动与基督教史论》，第 21 页。

[6] 就笔者目力所及，仅有的专门研究是华中师范大学 2012 届硕士研究生万娟娟的学位论文《信仰与政治的角逐——对中华基督教协进会后期历史的审视（1945-1950）》。这篇硕士论文第四部分"从革新到消亡：信仰与政治的角逐"的最后一个小问题"协进会的革新与退幕"，专门讨论了"协进会的革新方案"及其"退幕"的大体过程。



统梳理 1949 年前后协进会为应对中共新政权而进行的革新努力，以及这种努力又如何被吴耀宗等人倡导的革新取而代之的大致历史过程。

二、“斧子已经放在树根上”：协进会对时局的最初态度

中华全国基督教协进会成立于 1922 年，是由基督教的一些宗派性教会和非宗派性团体共同设立的一个协作机构，其主要目的是“培育和表达中国基督教会的团契，实现它与普世教会的一体化”，并试图努力推进和实现中国教会的“自养、自治和自传”。[1]自成立伊始，在实现中国教会本色化[2]的大旗下，协进会得到众多教会领袖和大多数宗派的响应与支持。至 1949 年前后，参加协进会的单位已达 13 个宗派性教会和 6 个非宗派性团体，[3]这些宗派和团体几乎囊括了中国基督教会的主要力量。因此，可以说此时的协进会显然是中国基督教会最主要的领导和协调机构。

抗战胜利后，为实现中国教会的迅速复兴，协进会从重庆迁回上海后就在全国范围内立即掀起了声势浩大的“三年奋进运动”，以期增加信徒人数，加强教会力量。然事与愿违，刚刚走出日本侵华战争硝烟的中国教会，尚未得到多少喘息，却又很快陷入国共内讧的战火之中。尤其是到 1948 年后半年，随着中

[1] 参见姚西伊：《中国内地会与中华全国基督教协进会》，赵林、杨熙楠主编：《比较神学与对话理论》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 214 页。

[2] 借用现代重要的教会史学家王治心言，“本色教会者，就是改造西洋化的教会成功适合中华民族性的中国教会；这种改造，并不是动摇基督教的真理，不过使中国古文化与基督教真理融合为一，使中国基督教的宗教生活，适合乎中国民情，而不致发生什么隔阂。”参见王治心：《中国本色教会的讨论》，《青年进步》（1925 年 1 月）：79。

[3] 13 个宗派性教会指崇真会、中华基督教浸礼协会、中华基督教循道公会、中华基督教会、中华基督会、中华圣公会、中华基督教卫理公会、中国耶稣教自立会、华北基督教公理会、礼贤会、两广浸信会、苏申锡浸会、友爱会等；6 个非宗派性全国基督教团体指中华基督教青年会全国协会、中华基督教女青年会全国协会、中华麻疯救济会、广学会、中华圣经会、中华国内布道会等。参见《订正中国基督教团体调查录：第三组.全国基督教全作团体》（1950 年），上海市档案馆藏，U123/0/187，第 79-82 页。

共占领区域的迅速扩大，国民党的溃败几成定局。此番时局虽非协进会所愿，但亦无可挽回，悲观与绝望已无济于事，或许只有积极设法应对方能寻得若干出路。

鉴于迅速恶化的战后局势，1948 年 3 月，协进会公开发表了意在慰问和劝勉全国教徒，且明确表达其立场的《致全国信徒书》。协进会呼吁，在目前"困苦颠连，危机遍伏的严重时期"，尽管中国教会遭遇到种种的困苦，广大教徒"或忍饥被迫，或困处战区，或进退维谷"，但"我们要增强信心"，一心望主，因为"基督从来没有叫我们避免试练或苦痛"。谈及广大教徒与中国教会的政治态度，协进会表示，接受广大基督徒"以个人的立场"参与政治的现实，但中国基督教会"却不能附和任何政党，我们必须服从唯一的上帝"，广大信徒应当珍惜和保护好无数殉道者用生命赢得的"崇拜与事奉上帝的自由"，绝不能"让任何人把这承认基督为救主的快乐从我们的手中夺去"。当然，协进会亦承认，中国教会应当切实检讨自己，发现问题。只不过，在此时的协进会看来，他们需要检讨与反思的仅仅是"生活的方式、亲友的关系、职务的处理、商业的经营、公务的执行"等问题上是否表现出了基督的爱。[1]这与几乎在同一时期大声疾呼中国教会已"变成了帝国主义和文化侵略的工具"，而必将"遭受历史的无情审判与清算"的吴耀宗等人相比，[2]显然存有实质性的区别。

1948 年 8 月，继 3 月份致函全国信徒之后，协进会再次发出公开信，进一步阐释对时局的认识及所持之立场。协进会称，面对"社会激荡，人心浮动"的局势，念及中国教会的生命与事工，我们"对于当前的问题是否有一个自己的立场"？答案是肯定的，"基督教会无疑地有他自己的立场"，这种立场是"以基督徒

1 《中华全国基督教协进会致全国信徒书》（1948 年 3 月），《协进》第六卷第十二期（1948 年 3 月 16 日）：2-3。

2 吴耀宗：《基督教时代的悲剧》，《天风》116（1948 年 4 月 10 日）：1-4。



的信仰为根据"，是纯粹宗教的而非政治的。正因为如此，协进会无比坚定地认为中国教会是超政治的，"不能与任何政治党派合流，也不能用政治的力量来实现它的理想"，更不愿"承认任何政治制度是绝对的与永不错误的"。协进会虽然也承认政治行动"能够改良人类的生活"，是社会进步所需要的，但更强调政治行动根本"不能解决人的基本问题，因为这种基本问题是精神的"，所以"上帝的国总不应与政治的乌托邦混为一谈"。与此同时，协进会强调人人享有"绝对的价值"，应有"人的待遇"，绝不能将人视为"政治的工具"，换言之，"人是目的而不是手段，国家为人而存在，而人不是为国家而存在"。根据这种立场，协进会坚决反对剥夺人类自由、妨害人类生活的政治行动，"对任何牺牲个人以维护某一阶级或政党利益的残暴"亦必须起而抗之。[1]

然而，到 1948 年底国民党在关外完全失利之后，协进会对时局的态度开始出现微妙的变化。1948 年 11 月 1 日至 9 日，协进会第十三届年会在上海举行。毋庸置疑，值此紧要关口，第十三届年会讨论最多的当然是中国教会因应时局以及外籍传教士去留等问题，所以大会专门以"基督教与现时代"为主题，遍邀全国各地教会领袖前来商讨。经过多日讨论，与会代表一致同意，临此危局，中国教会务必要坚定信心，恪守岗位，切莫"惊慌失措，迁移奔逃"。[2]在外籍传教士去与留的问题上，虽然代表们大多主张传教士可以根据各地具体情况自行决定去留，[3]但实际上协进会还是希望更多的外籍传教士能留守岗位，与中国教会共进退。协进会总干事吴高梓牧师就认为，对中国教会而言，"未来几年将是最为重要的一段时间，这几年将会决定基督教在未来中国的地位"，[4]此时虽有

[1] 《中华全国基督教协进会致全国信徒书》（1948 年 8 月），《协进》第七卷第五期（1948 年 10 月 16 日）：3-4。

[2] 《时局无论如何转变教会决不迁移》，《协进》第七卷第七期（1948 年 12 月 16 日）：13。

[3] *Religious News Service*, China Bulletin, No. 37, November 17, 1948, p3.

[4] *China Situation: Informal Conference,* December 6, 1948, China Bulletin, No. 40, December 10, 1948, p3.

少数外籍传教士撤退，但“我们极望尚有多数决定留华工作之传教士，能与吾人共事圣工，苦乐同尝”。[1]然而，在确定未来之工作计划时，协进会还是最大限度地考虑到中共即将夺取全国政权的可能，这从本届年会确定的未来目标上可见一斑。面对一个极有可能在短时期内出现的无神论政权，协进会明确提出中国教会未来的目标有三，即“彻底实行基督教的社会主义，改变少数教友的自私自利资本主义思想”、“知识阶级深入工农之间，在生活的分享上实证主的大道”以及“接受外来的批评与攻击，检讨自身的思想和行为”。[2]这无疑是在迎合声称以工农联盟为基础、以共产主义为奋斗目标，且逐渐在国、共之争中胜出的中共。

尽管协进会的态度因时局的变化开始有些松动，但在维护中国教会根本利益方面却未见有多少让步。12 月 4 日，包括协进会主席鲍哲庆牧师、总干事吴高梓牧师、执委崔宪详、缪秋笙、全绍文、应书贵等人在内的十九位中国基督教徒联名致信西方各差会和外籍传教士，详细说明基督教在中国目前所处的困境，并强调外籍传教士对中国教会的重要性以及中国教会与西方世界无法分割的紧密关系。吴高梓等人认为，此时“中国正面临一场严重的危机”，这场危机无疑对教会的影响且深且远，虽然当下还不能清晰地预见未来，但大家相信中国教会能够经受住即将到来的考验。正因为中国教会需要经此考验，而且外籍传教士的领导能力、奉献精神会给中国教会以鼓舞和勇气，所以中国教会“现在比历史上的任何时期都更需要传教士”，“我们殷切地希望每一个差会的中坚力量能够留下来和我们一起应对未来的问题和机遇”。在吴高梓等人看来，如果传教士快速地从中国撤离，势必将沉重地打击中国教会和信徒的士气，也说明世界基督教协会缺乏对身陷严重危机中的中国教会应有之同情。至于中国教会与

[1] 《时局混乱，传教士撤退》，《天风》149（1948 年 12 月 4 日）：15。

[2] 《时局无论如何转变教会决不迁移》，《协进》第七卷第七期（1948 年 12 月 16 日）：13。



西方世界的关系，吴高梓等人确信中国基督教应具有普世教会的特点，这对中国教会来说是不可或缺的，尤其是在民族主义和世俗主义泛滥并纠合起来的当下，“加强中国教会的普世性就显得更为重要”。[1]

不难看出，协进会在1949年之前，面对急剧变化的局势，更多的只是立足于纯粹宗教的层面，不断申明中国教会超然于政治的态度与主张，慰问和劝勉全国信徒坚定信心，并希望能够一如既往地保持中国基督教与西方世界的密切关系，外籍传教士亦能像此前一样在中国工场继续发挥其应有的作用，以彰显中国教会的普世性。但此后的形势发展，协进会显然再无法以劝勉国内信徒、赞美西方母会等方式所能应付，采取因应之举措已不可避免。

三、“新时代”：协进会的积极应对

进入1949年，决定国、共命运的三大战役相继结束，时局走向基本明晰。尤其是中共顺利渡过长江、拿下南京和上海后，全国政权的新旧更替已只是时间问题。就基督教而言，中共考虑到问题的特殊性，加之对其了解、掌握甚少，故在进驻北平后不久即主动与老朋友“爱国民主人士”吴耀宗[2]联络，诚邀其亲赴北平“同他们商讨关于基督教的一般问题”。吴耀宗受命后未敢怠慢，于1949年2月16日以一种“半秘密的状态”乘船离开香港，经北朝鲜和中国东北，在3月9日抵达北平。22日，中共中央统战部部长李维汉专门会见了吴耀宗，并向其解释中共主张的宗教信仰自由的政策，对此吴表示完全赞同。[3]在此后近三个多月的时间里，吴耀宗先后多次与“中共当局交换关于基督教的意见”。[4]

---

[1] *A Message to Missionary Societies and Missionaries* (December 4, 1948), China Bulletin, No.41, December 13, 1948, pp1-2.

[2] 吴耀宗时任中华基督教青年会全国协会编辑部主任。

[3] 李勇、张仲田编：《解放战争时期统一战线大事记》，北京：中国经济出版社，1988年，第553页。

[4] 吴耀宗：《人民民主专政下的基督教》，《天风》176（1949年8月20日）：3。1949年3月29日，吴耀宗因赴欧洲参加世界和平大会，特意请上海麦伦中学校长沈体兰作为其代表继续与中共高层接洽。5月

除与中国共产党接触外，6 月 15 日至 19 日，吴耀宗还应邀以基督教界代表的身份参加了重要的新政协筹备会第一次全体会议。在吴参加的这次筹备会上，毛泽东无比兴奋地向各民主党派、民主人士通报，人民解放军正以最快的速度在肃清国民党残余力量，之后将会立即召开新的政治协商会议，成立民主联合政府。但与此同时，毛泽东又谨慎地提醒大家，“帝国主义者及其走狗中国反动派对于他们在中国这块土地上的失败，是不会甘心的”，他们必然会相互勾结在一起，反对中国人民，肯定会派遣特务“钻进中国内部来进行分化工作和捣乱工作”，所以决不可因目前的胜利而麻痹大意，放松警惕性，必须“坚决、彻底、干净、全部地粉碎帝国主义者及其走狗中国反动派的任何一项反对中国人民的阴谋计划”。[1]毛泽东此番告诫未必是专门针对中国教会而发，但是与西方世界联系紧密的基督教确实成为中国共产党最为担心的以美国为首的资本主义国家在中国内部可资利用的“进行分化工作和捣乱工作”的阵地之一，此点应毋庸置疑。

在这种情况下，从中国基督教的前途计，协进会采取若干措施，迎合新时代已势在必行。上海解放后不久，“为了解并学习新时代思想”，协进会迅速组织成立了新民主主义学习小组，专事研究、学习、讲演工作。在成立后的短短几个星期里，该学习小组便多次邀请吴耀宗、沈体兰等人发表演讲，介绍新民主主义的基本内容和要点。据说，协进会的诸位同工对“毛主席的文告和中共政策”尤感兴趣，都能够勤加学习。除组织各类演讲活动外，协进会图书馆亦迅速增购关于新民主主义内容的书籍，供同工参阅、研究。[2]这些在协进会的历史上

25 日，吴返回北平后，又与沈继续此项工作。

[1]《在新政治协商会议筹备会上的讲话》（1949 年 6 月 15 日），《毛泽东选集》第四卷，北京：人民出版社，1966 年，第 1354 页。

[2]《成立新民主主义学习小组》，《协进》第七卷第十二期（1949 年 6 月 16 日）：17；《全国协进会组织学习班》，《天风》173（1949 年 7 月 30 日）：15。



或许从未有过。

更重要的是，自解放军进驻上海后，面对此番变局，协进会开始认真反思中国教会难以适应新时代之种种弱点与今后应该努力的方向。协进会认为，中国共产党所主张的政治制度民主、经济制度平等以及为广大劳苦大众谋幸福其实就是耶稣所持之真理，但因为"我们做主儿女的人没有完全听从上帝的旨意，没有真正脚踏耶稣十字架的血迹"，以致落在时代之后，才使得社会主义者成为这些真理的践行者。故协进会强调为了"能够跑到时代的前面"，必须进行严格的检讨，来发现中国教会的问题所在。在协进会看来，中国教会的孱弱之处无外乎以下几点：大多数教友未能对教会负起应有的责任，导致"教会的经济基础尚未巩固"；"真正献身教会为主牺牲的青年人太少"，即教牧人才过于缺乏；中国社会长期的封建遗毒使得广大教徒自私自利之心甚重；尽管"耶稣和他们的门徒是在社会主义史上实践共产主义生活的第一个团体"，但中国教会却并未能实践基督教社会主义；许多教徒存有腐化行为的劣迹；大部分教会只注重讲道，缺乏用行为证道，等等。[1]

据此，协进会提出，首先要努力生产，不但广大教徒需要积极劳作，牧师也应"用其一部分时间亲自耕种"，这样方能建立起教会的经济基础，进而才有实现自养的可能；设法展现中国教会运动的重大意义与价值，使那些有志有为的青年能够皈依基督，献身教会，如此便可解决教牧人才缺乏的问题；在发展教友的问题上，应严格遵循宁缺勿滥的原则，坚决"不以天堂为饵诱人入教"，这可以根除教友自私自利的劣根性；为协助政府建设一个平等的社会，应先在中国教会内实现无贫富差别、"大家一主、一信、一心、一洗"的共同生活；对贪污、淫乱之事不能再行容忍，必须彻底铲除。[2]很显然，协进会此时对中国教

[1] 《中国基督教会今后工作的方向》，《协进》第七卷第十二期（1949 年 6 月 16 日）：2-4。
[2] 《中国基督教会今后工作的方向》，《协进》第七卷第十二期（1949 年 6 月 16 日）：4-6。

会存在的问题以及出路的反思已较前迈出了一大步，但所有这些还只停留在基督教内常有的信仰反省的范畴内。

在对中国教会望闻问切、开具良方之余，此时的协进会却因“没有新的政治资本”难以与中国共产党进行沟通而多少感到有些“苦闷”。[1]好在获悉吴耀宗与中国共产党有着良好的关系，协进会便主动与吴联络，希望能藉此得知中国共产党对待基督教的态度与要求。1949 年 6 月 28 日，协进会临时召集会议，特意邀请刚刚回到上海的吴耀宗报告北平之行的情况。吴耀宗受邀后欣然前往，并向与会的协进会执委详细介绍了共产党领导人对宗教的态度以及今后可能的政策。他说，未来的新政权对基督教的态度是诚恳的，共产党不断重申的宗教信仰自由政策也是长期的，绝非一时的权宜之计；尽管共产党排斥宗教，但他们同时也认为迫害和打击宗教是错误的，因为按马克思主义的观点，宗教是社会失序的产物，只要随着社会秩序回归正常，宗教便会自然消亡，加之他们已经认识到教会是一股不可忽视的社会力量，所以，希望能够在统一战线内与教会合作，以发挥教会真正的社会影响。吴耀宗也承认教会目前存在着许多困难，但他更强调这绝非中共高层领导人的意图，而只是地方政府在政策理解方面和执行方面的偏差。他认为中国教会不应再像昔日温室里的花朵一般，而应适应未来的全新环境，要用耶稣基督的爱和自我检讨的精神来回应挑战，更应沿着自治、自养、自传的道路迅速前行。最后，吴耀宗建议协进会应该积极考虑自身的组织重建问题，因为中共未来的新政权应该只承认那些完全是中国人自己的组织；协进会还应立即组织访问团，造访全国各地教会了解情况；除此之外，协进会应该积极主动发表一份郑重的声明，来向中共及其新政权表明自己的态度和立场，而且这样的宣言“不应只是肤浅地说说拥护之类的话，而应该是发自

[1] 《基督教访问团在北京的活动报告》，北京市档案馆藏，100/1/1040。



内心深处的肺腑之言”。[1]

由于吴耀宗与中共之间的特殊关系，他所传递的信息对协进会产生的影响可想而知。针对吴氏所言新政权将来只承认中国人自己掌控的各类组织的政治态度，协进会很快就开始着手修改旧有的宪章，以“适应新时代的需要”。根据协进会之前的宪章，每二年一届的年会为最高权力机关，然而宪章对参加年会代表的国籍问题，并未有明确的规定，所以经常会看到年会内“尚有若干人为西国传教士和差会的行政人员”。正因为允许外籍传教士参加年会，由年会选举产生的协进会执行委员会也就难免会有外籍传教士位列其中。在此时的协进会看来，这对“整个中国基督教运动的政策问题，颇受相当的影响”。基于这样的认识，1949 年 9 月协进会的常务委员会便“与干事部着手研究此一问题，谋加以合理的解决”，并决定将修改宪章一事提交给“十月中所举行的执委会议讨论”，加以解决。[2]

紧接着，协进会又于 10 月 25 日至 27 日在上海召开新中国成立后的第一次执行委员会会议，专门讨论基督教在新中国的有关问题。到会的各委员以及特邀出席的教会领袖“均感在此人民解放革命就要完成全国解放事业的时候，教会应该面对现实，对于全盘基督教事业要加以重新的检讨”，否则，那些“不能结好果子的教会，恐怕就要被砍下来，丢在火里烧了”。因此，与会者认为：“现在上帝的旨意已在历史中宣示社会革命的意义，我们基督教应迎头赶上，配合新政府社会的政策，建设真正自由平等的社会”。27 日，刚刚参加完全国政协会议的宗教界首席代表吴耀宗接受邀请，出席了最后一天的会议，并向与会的执委报告：中央人民政府将在内务部之下设立“宗教事务委员会”，人民政协全

[1] *Minutes of Meeting of the AD Interim Committee of the N.C.*C. (June 28, 1949), China Bulletin, No.62, August 24, 1949, pp1-2; *Y. T. Wu: Religious Liberty and Related Questions,* (June 28, 1949), China Bulletin, No.63, August 24, 1949, pp1-3.

[2]《全国协进会将修改宪章》，《天风》181（1949 年 9 月 24 日）：12。

国委员会中也将设立“宗教事务组”。得此消息后，协进会乐观地认为，中央人民政府既然有宗教事务委员会之设，在基督教方面亦应成立一个“全国强而有力之行政总机构，以谋与人民政府宗教机构取得联系”，一则“配合政府社会建设政策，宣扬主道”，二则“努力背负十字架，实证耶稣救世真道，争取在新民主主义社会中表现我们最大的贡献”。因此，执委会议决，由协进会牵头组织在最短时间内召开包括全国各大小宗派的基督教代表会议，以商讨成立一个全国性的基督教行政总机构，“希望不久可在北京设立全国教会机关联合办事处，藉早与人民政府取得联系，而利基督教工作之进展”。[1]与此同时，为促进全国基督教代表会议的尽早召开，执委会还做出了一项重要的决定：“将聘请领袖人物，组织访问团访问基督教重要工区”，以了解解放后各地教会的实际情况。[2]

就在基督教访问团着手组建的同时，协进会紧急致函各地方教会团体，请他们对教会事工、教会经济、教会与差会关系、地方教会团体的联合以及全国基督教会议等问题“先行分组研究，提出具体意见”，供协进会通盘参考。[3]

除上述举措外，协进会的另一个不可忽视的动作是以公开信的方式致函英美教会宣教部，要求西方差会放权给中国教会。1949 年 11 月的这封给国外宣教部的公开信虽然是十九位华人教会领袖[4]以“个人名义”而发，但仔细考察这十

---

[1] 《教会应改组全国机构实证耶稣福音》，《协进》第八卷第三期（1949 年 11 月 16 日）：2。

[2] *English Minutes, Meeting of Executive Committee N.C.C, (October 25-27, 1949)*, China Bulletin, NO. 71, December 8, 1949, p4. 关于新中国成立初期基督教访问团造访各地教会的具体情况，参见刘建平：《吴耀宗与新中国成立初期的基督教访问团》，收入邢福增主编：《大时代的宗教信仰：吴耀宗与二十世纪中国基督教》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2011 年，第 372-398 页。

[3] 吴耀宗：《基督教访问团华中访问记》，《天风》204（1950 年 3 月 11 日）：7。

[4] 这十九位教会领袖分别是上海私立裨文女子中学校长王佩贞、协进会执委全绍文、朱兰贞、卫理公会华北教区会督江长川、协进会总干事吴高梓、南京金陵女子文理学院院长吴贻芳、南京中华基督会总干事邵镜三、中华基督教出版协会执行干事林天铎、中华圣公会中央办事处干事林步基、青年会全国协会总干事涂羽卿、广学会总干事胡祖荫、齐鲁大学教务长孙恩三、青年会全国协会书记陆梅僧、金陵大学校长陈裕光、中华基督教会全国总会总干事崔宪详、中华基督教青年会全国协会董事长黎照寰、全国女青



九人的背景会发现，协进会的执委占到十一人之多，如此以来便很难将这一举动与协进会撇清关系。至于吴高梓等人为何要以“个人名义”写信给英美教会，其动机耐人寻味，但弄清公开信想要表达的想法与态度之后，问题似也不难理解。公开信开宗明义，指出中国历史已翻开了新的一页，从此中国人民的“政治观念、哲学思想、宗教信仰与生活方式都将有一个空前的大改变”，这就意味着中国基督徒必须要自觉检讨自己的事工以及“与国外先进教会的关系”。对此，吴高梓等人希望英美教会能够充分理解中国基督教工作在目前境况中所遭遇的困难，特别是中国教会正在进行的政策改变以及对外关系的调整。吴高梓等人坦承：“过去，在不平等条约的护符下，中国教会的确享受着某些特权。在事实上，中国教会在人员与经济两方面，也确曾与英美的教会有过密切的联系”；中国教会的生活与组织“也依据英美的方式而建立的，来自国外的宗派主义的传统也在中国生了根”，总之，“大部分的教会行政权还操在西国传教士的手里，在许多场合中，教会的政策仍被国外的差会所决定”，所有这些很容易遭人误解“而被人提出责难”，故可以说“我们现在已到了一个需要加强我们的力量使我们的政策早日实现而不再误入歧途的时候了”。按此逻辑，他们对英美差会明确提出三点要求：一、日后中国教会“政策的决定与经济的管理权，该交与中国的领袖”，并有计划的实现中国教会的自养；二、原则上外籍传教士的工作还是需要的，但他们的贡献已“不再是在行政管理方面了”，而在于“存留、分享、生活”；三、至于国外教会的经济援助，“原则上还是需要继续的”，但差会的经费绝不可附带任何条件，而且这种援助务必是暂时的，因为中国教会“一经环境许可，即当自立自养”。在提出明确要求的同时，吴高梓等人也郑重承诺，虽然中国教会需要检讨与英美差会的关系，但是“我们并不需要检讨我们的信仰，因为我们在基督里的基本信仰是不能动摇的”，更重要的是，“我们很清楚的了解到，也

年会总干事蔡葵、中华基督教宗教教育促进会执行干事缪秋笙以及原工部局女子中学校长聂灵瑜。

可以肯定的来说，中国的宣教工作与政府的政策从未有过直接的关系，宣教的经费也均由普通的国外基督徒与教会会友所乐意捐献。传教士到中国来，除了宣传爱的福音及为中国人民的需要而服务以外，并无其他目的”。[1]

应该说，吴高梓等人对英、美教会的态度是诚恳的，对外籍传教士的作用是充分肯定的，从中国教会本色化的角度所提的三点要求亦是合理的。正因为如此，北美差会联合会中国委员会表示，吴高梓等人的联名信“具有不可估计的价值”，“捧读之下，至为感激”，“我们很感激，你们能以必须有的不偏不倚的态度来分析中国教会和西方教会历史上的关系”，西方各差会在华的宣教工作“从来没有与政府的政策发生过任何直接关系，并且许多宣教士和差会董事部的董事，为鉴于过去不幸牵涉于政治的方面，曾经随时努力去纠正这类事情”；至于中国教会在人事及经费补助方面曾与英、美教会存有密切关系，而且中国教会的生活与组织也都仿照外国教会的模型，这是因为“中国教会的建立和它所慢慢发展的教育、医药及社会服务各种广泛的事工是经过一个很长的时期”，但英、美差会来华宣教工作的目标“一向是要建立真正自立、自养的中国教会”；关于你们所提中国教会未来政策的三点要求，“我们衷心赞同”，“一切决定政策和管理财政的权都应交与华人主持”；经费补助一项，“凡有申请需要，我们都愿给予补助”，只要这些捐款“能帮助中国教会，而不至于有所贻害”；对未来外籍传教士在华的地位和工作，“你们已经给我们一个正直而又可以鼓励我们的表示”，传教士仍是需要的，只是将来的贡献在于各种新的任务而已。最后，北美差会联合会充分相信中国教会在新的历史条件下“能够保持基督教的精神与原则，以任何可能方法负起重要任务，发扬基督教的道理”。[2]

---

1 顾政书译：《给国外宣教部一封公开信》，《天风》187（1949 年 11 月 5 日）：4-5。

2 《北美差会联合会中国委员会复我国基督徒函》，中华全国基督教协进会广东分会、广州市基督教联合会联合办事处编：《广东基督教通讯》第一期（1950 年 7 月 1 日），第 1-2 版；《北美差会声明宣教立场》，



公开信再清晰不过地表露出协进会在诸如中国教会与西方差会的关系、外籍传教士的作用、西方教会的经济补贴等问题上的态度与立场。协进会的认识显然与吴耀宗等人此时的主张有着巨大的差异，[1]更与中共的要求存在着无法弥合的距离。当然，这也就决定了协进会改革之路的最终命运。

四、"老伶唱新戏"：全国基督教会议的匆匆筹备

自 1949 年 10 月底执委会议决在最短时间内召开包括各大小宗派参加的基督教代表会议后，筹备并如期举办全国基督教会议，进而商讨出中国教会的具体改革方案便成为协进会之后一段时间内的头等大事。

对由协进会牵头组织的可能决定中国基督教在中共治下走向的全国性会议，吴耀宗等人以《天风》周刊为阵地，从一开始就不断提出异议。1949 年 10 月，就在协进会刚刚有举办全国会议的想法后，《天风》就开始刊文责难，称："这样会议的性质是全国性的，它要代表全国各方面的群众意见与他们的需要"，绝对不允许"闭门造车"，只代表少数人的意见，所以"要充分表现高度民主的精神"，要重视"广大群众的热诚和他们的意见"，在代表名额的分配上亦要"注意平信徒的地位"。[2]之后，吴耀宗等人更是明确反对由协进会来负责办理此事。吴耀宗

《天风》219（1950 年 6 月 24 日）：12。

[1] 1949 年 7 月 30 日，吴耀宗公开发表《基督教的改造》一文。吴耀宗认为，"在过去和现在，帝国主义的确是利用宗教来做侵略、剥削、欺骗、愚化中国人民的工具"，而且中国基督教宣传的福音"大部分已经不是耶稣解放人类的革命福音，而只是带着麻醉性的个人得救的福音"。有鉴于此，他提出，中国基督教在此剧变的年代，唯有走"改造"一途才有出路。他认为，中国基督教首先"必须把自己从资本主义帝国主义的系统中挣扎出来，摆脱出来。这不是一件容易的事，然而却是一件必须的事"。紧接着，"中国的教会必须实行它早已提倡过的自立自养自传的原则，变成一个道地的中国教会。"更重要的是，"基督教必须知道：现在的时代是人民解放的时代，是旧制度崩溃的时代，同时也应当是基督教除旧布新的时代"，"它自己已经重新把耶稣钉在十字架，重新用送葬的衣服，把他紧紧地裹扎起来"。总之，中国基督教必须"大彻大悟，让旧的躯壳死去，让新的生命来临"。参见吴耀宗：《基督教的改造》，《天风》173（1949 年 7 月 30）：8-9。

[2] 编者：《中国基督教协商会议——向中国人民教会当局建议之二》，《天风》185（1949 年 10 月 22 日）：

等人强调，尽管“有些人建议由全国协进会负责办理”，但如此重要的全国性会议，“并不是属于那一个机关，或那一个公会，或那一个人的事”，而应“属于大众”。[1]《天风》态度之明确，一目了然。

尽管协进会在筹备全国基督教会议伊始就遭到吴耀宗等人的抵制，但凭吴氏此时在中国基督教内的地位与影响要想阻止此事尚有困难，[2]因为除吴耀宗等少数人反对以外，协进会此举基本上得到了正处于徘徊、观望中的基督教界的普遍支持。基督教华中访问团[3]造访长沙时，于 1949 年 11 月 30 日下午借长沙中华基督教会永恒堂与湖南省各教会代表四十七人就专门商讨了召开全国会议的问题。湖南省基督教界一致建议如此重大之事应由协进会来负责召集，筹备会也应由协进会出面联合那些未加入协进会的各教会团体来进行。[4]鉴于各地教会的普遍响应，协进会总干事吴高梓在访问武汉时也就当仁不让，明确表态。他在欢迎会的致词中即提到，协进会“计划在最近之将来召开全国基督教大会”，很希望能听到各地同道的意见，“以收集思广益之效”。言谈间，吴高梓已将此重担挑在协进会的肩上。吴高梓还特意将此次全国基督教会议与 1922 年成立协进会时的全国大会相提并论，甚至认为此次大会的意义“较一九二二年更为重

2。

[1] 编者：《再论基督教协商会议》，《天风》192（1949 年 12 月 10 日）：1。

[2] 用中共的话来说，1950 年 1 月底张雪岩病世后，“基督教政协代表现存的四人，他们的群众基础，尤其是有组织的群众基础都是极薄弱的”，吴耀宗虽为教会之文化人，“所写的书对一般基督徒思想上是有影响的”，但“在教会中都没有一个真正能发挥作用的地位”。《基督教访问团在北京的活动报告》，北京市档案馆藏，100/1/1040。

[3] 华中访问团的成员有宗教界代表吴耀宗和刘良模、协进会总干事吴高梓、青年会全国协会总干事涂羽卿以及上海信义会牧师艾年三。

[4] 《全国基督教华中区访问团在长沙集会会议记录》（1949 年 12 月 10 日），上海市档案馆藏，U123/0/36，第 10 页。



大”。[1]

既然得到全国同道的大力支持，在结束对华中、华东地区的访问后，协进会便正式启动了全国基督教会议的筹备工作。1950 年 1 月 24 日至 27 日，协进会第十三届执行委员会第三次会议在上海举行，重点商讨了全国会议筹备一事。1 月 26 日执委会做出正式决定，“全国协进会对于全国大会的召开，是负发起的责任，同时与其他有关的教会与机关，来合作进行各种筹备的工作”。协进会何以能担此重任？众执委们认为原因有二，一者协进会本身就是由国内各宗派、各教会机关合作所组成，其系统内包括了全国大多数的教会；二者在协进会近三十年的历史中，素来以倡导教会事工的相互合作而著称，此点亦为教会内外人士所熟知。[2]在执委会讨论通过的《全国基督教会议筹备委员会组织规程》中，协进会被赋予了极大的权力，诸如筹委会的设立、筹委会委员与常务委员的选聘等事关全国会议的各项重要工作均由协进会掌控。[3]与筹委会组织章程获准的同时，协进会初步酝酿的筹委会委员和常务委员名单也随之确定。[4]尽管参加全国政协会议的宗教界代表吴耀宗和邓裕志均位列其中，但各地的教会领袖显然占据着压倒性的优势。

考虑到全国信徒都在翘首期盼尽快明确中国教会未来的发展方向，加之前

[1] 编者：《基督教访问团访问武汉教会笔记》，《鄂湘通讯》第三卷第十一期（1949 年 12 月）：5。

[2] 《筹备全国会议机构是怎样产生的？》，《全国基督教会议筹备情况报告》第一号（1950 年 6 月 1 日）：5，上海市档案馆藏，U123/0/145。

[3] 《全国基督教会议筹备委员会组织规程》，《全国基督教会议筹备情况报告》第一号（1950 年 6 月 1 日）：6，上海市档案馆藏，U123/0/145；《本会第十三届年会后第三次执委会会议概况》，《协进》第八卷第六期（1950 年 2 月 16 日）：16。

[4] 全国基督教会议筹委会常务委员会常委分别为中华圣公会中央办事处总干事朱友渔、南京金陵女子文理学院院长吴贻芳、南京中华基督会总干事邵镜三、青年会全国协会总干事涂羽卿、广学会总干事胡祖荫、中华基督教会全国总会总干事崔宪详、浸信会全国联会执行干事樊正康、浙沪浸礼会总干事鲍哲庆、青年会全国协会出版部主任吴耀宗、女青年会全国协会总干事邓裕志。

期的筹备工作又未有多少阻力，协进会自然对在近期举办全国会议持比较乐观的态度。执委会甫一结束，全国基督教会议的筹委会立即于 1 月 28 日召开了第一次会议，[1]议决将于 1950 年 8 月 19 日至 27 日假燕京大学召开全国基督教会议，并确定总题为“基督教与新时代”，主要讨论和决定中国基督教在新时代下的“改革计划”和“事工纲领”。此次常委会同时议决建立起筹备工作的组织架构，筹委会主席由中华圣公会总干事朱友渔出任，副主席由青年会全国协会总干事涂羽卿、浙沪浸礼会总干事鲍哲庆、中华基督教会全国总会总干事崔宪详、卫理公会华北教区会督江长川等四人担任，总干事则由协进会总干事吴高梓任之。为便于分头研究各项具体问题，筹委会下设四个小组，分别为赵紫宸、江长川负责的革新计划组；鲍哲庆、涂羽卿负责的事工纲领组；朱友渔、邵镜三负责的合作机构组；以及吴耀宗、崔宪详负责的宣言组。各组的具体任务是提前草拟研究大纲，并发各地详加讨论，之后汇总各地情况“向大会提供具体意见”。[2]从这样一个组织架构来看，协进会心思颇费，对上可“通天”的吴耀宗，虽明知其革新主张与自己完全相左，但还是在筹备工作中为其安排了合适的位置，只不过吴耀宗宣言组的位置显然不能影响，更不能左右整个筹备工作。协进会也许认为，如此以来，全国会议就能在自己的主导之下，沿着预期目标前行。

在筹委会下设的四个小组中，革新计划组和事工纲领组毫无疑问居于核心地位，尤其是革新计划组更是重中之重，因为该组肩负着草拟中国教会改革方案的重任，故筹委会非常慎重地推举了在中国基督教界享有较高威望的燕京大学宗教学院院长赵紫宸出任组长，江长川辅之。赵紫宸对协进会赋予的这一任务亦相当用心，不但积极推动各地讨论教会改革的相关问题，[3]更是在短短半年

---

[1] 《全国基督教会议》，《天风》200（1950 年 2 月 11 日）：2。

[2] 《全国基督教会议的筹备》，《天风》199（1950 年 2 月 4 日）：12；《历次筹委会常务会议重要决议》，《全国基督教会议筹备情况报告》第一号（1950 年 6 月 1 日）：7-8，上海市档案馆藏，U123/0/145。

[3] 《教会改革问题座谈会》，杨滌洲：《华北基督教联合会通讯》第二卷第二期（1950 年 4 月），第 3 版。



时间内先后发表了多篇关于中国教会改革的长文。正是基于这一点，或许可以透过赵紫宸的著述，多少能够折射出协进会此时对中国教会革新路径的认识与设计。

1950 年 3 月初，也就是筹委会成立仅月余之后，赵紫宸发表长文《中国基督教教会改革的途径》，系统阐述了其对于中国基督教改革的基本构想。赵紫宸认为，面对新中国成立后的新天新地，教会已处于"生死存亡的关头"，可以毫不夸张地说，今日中国教会能改革即能生存，反之即亡，所以"改革是必要的，决不可以避免的"。那么，中国教会急需改革的地方何在？在赵紫宸看来，最迫切者当属"撇除与基督教一同传来的西洋文化遗传的附属品"。1949 年之后基督教所面临的最大困境无疑源于其与西方世界的关系，赵紫宸以此切入，可谓正中要害。问题的关键是，他给出了完全不同于中共和吴耀宗等人的诠释。赵紫宸称，中国基督教之所以被人们怀疑"与帝国主义有什么勾结"，问题并非出在中国基督教身上，而是"他们看见西方的基督教有政治经济种族种种关系，又看见中国的基督教是西方传来的"，自然而然就"联想到中国的基督教与西方的基督教在政治经济等问题上一鼻孔出气"。果真如此？"其实呢，中国的基督教没有这样坏"，只不过是"教会里与美国教士接近的，多少受了美国教士的影响，有点偏向美国；与英国教士接近的，也多少受了英国教士的影响，有点偏向英国"而已，这完全是人情之常，无可厚非。况且，这些外国传教士大都属于"真心爱人"之辈，"他们真感动人"。赵紫宸谈到自己就有许多来自英、美的老师，在他眼里，这些英、美籍传教士都是"正人君子，没有一个人教我为着英国美国去损害中国，也没有一个人不直接间接地教我爱祖国，而服务自己的同胞"。当然，赵紫宸并不否认"藉着兵舰条约而得传教的自由，是不合基督教的道理的，是免不了帝国主义的成分的"，问题是"西宣教师藉着帝国主义的势力作威作福的事情少；中国教徒仗势欺人，瞒着西教师去作恶的成分多。教会里的中国牧师教友都自动地仰承西宣教师的鼻息"，以致造成买办作风，"这一大半是中国

人的不好”。所以赵紫宸在中国基督教与帝国主义的关系问题上给出的答案是，我们要肃清的不是别的，正是这种借来的帝国主义成分而已，而且当“西宣教师在教会里退居了客位，不再有任用人员的权柄”，问题其实就大体得到解决。[1]

在解决中国教会自养的问题上，赵紫宸同样有着完全不同于中共和吴耀宗等人的想法。他承认中国教会实现自养异常重要，因为中国教会“一日不能自养，即一日不能自立；一日不能自立，即一日不能收改革的功效”。关键是教会自养该从何做起？赵紫宸强调自养并不等于“拒绝洋钱来办教会的事工”，也绝非要“杜绝洋钱与洋钱所表示的人民与人民之间、中国信徒与外国信徒之间的友谊”，而是要“从教友全体决心供养牧师开始”，是要“牧师有自养的尊严，教友有供养牧师的快愉”。只有这样，长此下去，教会各种事工就能够“一步一步地走到自给的程度”，更有甚者，教会亦会因之产生“自立的荣耀”。[2]

基于这样一种纯粹的宗教立场，赵紫宸认为中国教会改革必须遵循的根本原则别无其他，只有“用爱心建立团契”一途，这也是“改革中国教会的重心与口号”。他指出，在路德改教时代，因信称义的根本原则无疑是“一个锋利无比的武器”，发挥了巨大的作用，但同时存有“偏倚自由个人主义”的严重缺陷，这种个人主义的偏向显然无法适应中共建国后“看重大众，强调集体行为”的新时代，所以“我们应当注重深一层的，教会本质方面的建设。我们所提出的不是自由个人主义方面的，乃是社会大众方面的”，这不是放弃因信称义的原则，而是努力去“纠正自由个人主义的偏差”，是“转移改革的重心，而强调基督的身体的真正现实。”为什么要转移改革的重心至“用爱心建立团契”上呢？他说：因为“我们没有武器”，只能“凭着软弱的爱往前进”，只要“人心里有了上帝所浇灌的圣爱，他

[1] 赵紫宸：《中国基督教教会改革的途径》（1950 年 3 月 10 日），燕京研究院编：《赵紫宸文集》第 4 卷，北京：商务印书馆，2010 年，第 133、144 页。

[2] 赵紫宸：《中国基督教教会改革的途径》（1950 年 3 月 10 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 149-150 页。



自然要与基督相通，与其他的信徒相通，自然会以首要的为首要，次要的为次要，自然要竭力去谋自养，尽心去求合一”。[1]

对于即将在 8 月份全国会议上成立的全国性机构，赵紫宸满怀希望，更不讳言。他明确指出：中国教会需要有“一个中国人所主持的全国性的机构”来推动目前的改革工作，这个机构完全可以由现有的全国协进会改组而成；这个机构不但是一个联络、建议、研究、提倡与指导的机构，更应该是一个“有执行全国大会决议案的权力的机构”；“它的中心是教会”，其目的在于促成中国教会实现自养、合一。[2]

此时的赵紫宸虽贵为新政协会议的宗教界代表，但对中国教会前路的思考却与协进会基本一致，与吴耀宗等人迥异。对自己精心设计的这条中国教会的改革之路，赵紫宸颇为得意，“自信是不错的”。协进会真的能在赵紫宸所期望的这条康庄大道上使中国教会成为一个“爱的团契”，成为一个民主的、大众的、自立、自传、统一的教会吗？[3]

五、“假革新之名以保顽固之实”：全国基督教会议的遇阻与停办

事实上，就在全国基督教会议筹委会刚刚成立，并启动各项工作时，吴耀宗等人就比较明确地表示了不合作的态度。1950 年 2 月 11 日，《天风》刊发短评，认为协进会主导下的全国会议极有可能成为应景之作，对其革新教会的想法提出质疑。吴耀宗等人指出，即将召开的全国会议虽有可能成为“中国教会新生的起点”，更有可能是一场闹剧，“一个例行公事应景儿的聚会”，关键取决于“怎样个开法”以及协进会有着“怎样态度和打算，并对客观的现实情况有多少正确认识”。吴氏等人甚至大胆质疑协进会的革新只是“装装样子”，当革到那些

[1] 赵紫宸：《中国基督教教会改革的途径》（1950 年 3 月 10 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 140-143 页。
[2] 赵紫宸：《中国基督教教会改革的途径》（1950 年 3 月 10 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 153 页。
[3] 赵紫宸：《中国基督教教会改革的途径》（1950 年 3 月 10 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 153、151 页。

"感到括骨疗毒之痛的地步时"可能会难以"下手开刀"；如果只是"通过了这个决议那个决议，发出了这个宣言那个宣言"，其结果必然是"白花了钱、白花了工夫，决不会产生出任何样子幻想出来的什么'效果'。"[1]

同为政协会议宗教界代表的张雪岩态度更为直接，认为全国基督教会议想要取得预期效果，就必须"掌握在真正民主革命者的手中"，不但要排斥外籍传教士参与其中，会议地点亦必须放在新中国的首都北京，这样才便于与中央人民政府、统战部以及政协全国委员会宗教事务组有密切联系。在张雪岩看来，还有一件"顶不可忽略的事"，那就是必须事先与统战部和政协宗教事务组达成谅解，取得他们的同意。[2]以这些条件观之，协进会能满足者或许只有一条，仅能确保外籍传教士不参加会议，其他各项远非自己所能掌控。

当然，协进会想要顺利筹备并成功举办此次会议的另一个关键性因素还在于新政权的领导者中共的态度，但恰恰在这方面，协进会并无任何优势。早在 1949 年 6 月为筹备政协会议而酝酿与会人员名单时，中共其实就已经否定过协进会的地位。被钦定为政协会议宗教界首席代表的吴耀宗曾详细谈过基督教代表的产生过程，称政协会议代表共有五类，分别为党派、区域、军队、团体和特邀代表，宗教界代表属于团体一类。仅就团体类而言，吴指出，大凡"被政协筹备会认为是具有民主性的团体"，他们的代表均可自行选出；那些"已有组织而筹备会还不能承认的团体"，其代表"由筹备会议协商拟定"，基督教界的五位代表就属此类。[3]作为全国性的基督教团体，协进会的地位之所以不被承认与接受，1949 年 9 月 7 日周恩来在给政协代表报告时有过明确解释。他说：邀请参加会议的代表是有政治标准的，他们必须是"拥护新民主主义，反对帝国主义、

---

[1] 短评：《全国基督教会议》，《天风》200（1950 年 2 月 11 日）：2-3。

[2] 张雪岩：《我对基督教全国会议的意见》，《天风》200（1950 年 2 月 11 日）：4。

[3] 《我们参加人民政协会议的经过》，《天风》182（1949 年 10 月 1 日）：3。



反对封建主义、反对官僚资本主义及同意动员一切人民民主力量，推翻国民党反动统治，建立人民民主共和国”，这是大家一致通过的意见。[1]也就是说，协进会从中共建国伊始就没有进入其统战的范畴之内。相比之下，吴耀宗、邓裕志、刘良模等人才是教会内中共真正团结、联合的力量。对此，吴耀宗等人有过交待。他们说：“筹备会议经过协议以后，所以选派他们，就是因为他们的主张，与未来新中国的趋向，是完全一致的”，他们尽管不能代表整个中国教会，但代表着基督教里面的一派力量，“他们主张民主；他们反日、反蒋、反美帝国主义；他们接受新民主主义，接受共产党在政治上的领导，主张与共产党合作；他们不满于基督教的保守、腐败和它与帝国主义、封建力量的联系；他们认为社会革命是耶稣的福音一个重要的成分，而这个成分，同共产主义的主张，是大致相同的。”[2]

如果说在建国之初的几个月里中共尚难以从各项纷杂的内外事务中腾出手来专门应对基督教问题，但从 1950 年初这种局面开始发生明显的变化。[3]1950 年 3 月 21 日，根据中共中央的决定，统战部部长李维汉在全国统战工作会议的工作报告中明确指出：“基督教和天主教团体，即应通过其中的进步分子和爱国民主人士，积极争取团结其中的中间分子和落后群众，孤立少数为帝国主义及其走狗服务的分子，从其内部展开民族民主觉醒运动，使在政治上和经济上真正与帝国主义侵略势力和国内反动势力割断联系，成为‘自治’、‘自给’、‘自传’的宗教团体。”[4]周恩来亦几乎在同一时间强调，中国的基督教有帝国主义国际背

---

[1] 周恩来：《关于人民政协的几个问题》（1949 年 9 月 7 日），中共中央统一战线工作部、中共中央文献研究室编：《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984 年，第 131 页。

[2] 《我们参加人民政协会议的经过》，《天风》182（1949 年 10 月 1 日）：3。

[3] 参见刘建平：《红旗下的十字架：新中国成立初期中共对基督教、天主教的政策演变及其影响（1949-1955）》，第 84-86 页。

[4] 《李维汉在 1950 年 3 月召开的全国统战工作会议上的报告》（1950 年 3 月 21 日），《李维汉选集》编辑组：《李维汉选集》，北京：人民出版社，1987 年，第 221 页。

景，其内部混有帝国主义间谍，“现在对宗教应强调与帝国主义在政治经济上断绝关系”，“我们主张中国教应由中国人办”。[1]此时中共的态度非常之明确，将采取措施支持中国基督教界内诸如吴耀宗、邓裕志、刘良模一类的“进步分子和爱国民主人士”，通过这一派力量来领导中国教会的“民族民主觉醒运动”，而非倚重协进会的力量来完成之。如此以来，协进会主导下的全国基督教会议的筹备工作出现波折、乃至夭折已不可避免。

果不其然，1950 年 3 月 28 日，筹委会第四次常务委员会会议做出了全国基督教会议“改期召开”的决定。[2]随后，《天风》亦刊出了全国基督教会议延期举行的消息，并说明之所以改期，原因在于“筹备工作未能于匆促间就序”。[3]而协进会和赵紫宸给出的理由颇耐人寻味，协进会称：“今年八月全国基督教会议，因筹备工作及客观环境之发展，须改期举行”。[4]至于具体改至何时召开，估计尚难以确定，故未有交待。赵紫宸作为筹委会革新计划组的组长，理应清楚全国会议改期的原因，但他在当时公开发表的长文中只是隐晦地提到“因种种关系，大会不得不延期”。[5]通过这些只言片语不难看出，其一，大会筹备工作繁重，尤其是调和不同宗派、不同力量之间的分歧较为困难；其二，会议改期并非协进会主动进行的调整；其三，改期的真正原因在于客观环境的发展变化，准确地说应是中共对基督教的政策调整后开始抑制协进会而积极扶植吴耀宗的结果，此点可从沈亚伦牧师给吴耀宗的信中看出端倪。在这封信中，沈亚伦称获悉全国基督教会议延期的消息后“心中非常不安”，但亦承认想要把全国各宗各派“谋

---

[1] 《周恩来在第一次全国统战工作会议的第二次报告》（1950 年 4 月 13 日），陕西省档案馆藏，123/8/1，第 13 页。

[2] 《历次筹委会常委会议重要决议》，全国基督教会议筹备委员会：《全国基督教会议筹备情况报告》第一号（1950 年 6 月 1 日）：8，上海市档案馆藏，U123/0/145。

[3] 《全国基督教会议延开》，《天风》209（1950 年 4 月 15 日）：12。

[4] 《本年四月常委会会议概况》，《协进》第八卷第十期（1950 年 6 月 16 日）：20。

[5] 赵紫宸：《用爱心建立团契》（1950 年 4 月 5 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 159 页。



划到同一路线"确实非常之困难，"真觉得是一件神迹"。所以他认为"政府答复暂缓召开确实有充分的理由"。[1]

与政府抑制协进会的同时，吴耀宗等人的态度亦更进一步，明显表现出积极上位的倾向。对全国会议的延期，吴耀宗等人认为，这是协进会的"一个毅然决定，确实是有气魄负责任的表现，是我们应与以拥护的"，但是"这个大会不是容易开的"，原因在于"我们是要求开团结大会，不是吵架大会"，而且这种团结"不能是没有原则的，在必争的原则上就必须争一争"。在吴耀宗等人眼中，这一必争的原则即是革新与如何革新的问题，对那些"不革新或假革新之名以保顽固之实的人"坚决不能无原则的一团和气，必须"加以合理地争论和批评"，像神学见解、宗派习惯就不应多争辩，但对"反对腐化、反对买办化、反对反动思想和行为等"必须争个到底，绝不能有所妥协。[2]甚至有人提出，应该由吴耀宗等人牵头组织成立"一个全国革新教会同志委员会，只要有认识时代有革新教会的同道，随意可加入"，并直接与政府联系；倘若有了这样一个中共认可的组织，"那么其余杂七八拉的基督教派，要在中国立脚，不得不投入这个新组织里面来合作生存，这样那新组织倒是为他们开了一条新路径"。[3]提此主张者或许未曾料想到，日后的中国基督教正是沿着他设计的这一路径高歌猛进。

全国基督教会议虽然延期，但为促进全国会议召开的基督教访问团的工作却并未停歇下来。1950 年 4 月 13 日，由吴耀宗、刘良模、邓裕志、涂羽卿、吴高梓、崔宪详、王梓仲等七人组成的基督教华北访问团离沪北上，开始对济南、北京、西安、太原等地进行正式访问。[4]可以毫不夸张地说，访问团北京之

[1] 沈亚伦：《"天国好像面酵"》，《天风》210（1950 年 4 月 22 日）：4。

[2] 《全国基督教会议延期召开》，《天风》210（1950 年 4 月 22 日）：1。

[3] 沈亚伦：《"天国好像面酵"》，《天风》210（1950 年 4 月 22 日）：4。

[4] 《基督教华北访问团返沪》，《天风》217（1950 年 6 月 10 日）：12。

行，尤其是与政务院总理周恩来的三次谈话[1]，彻底改变了中国基督教内的权力格局，吴耀宗等人被正式推至前台，迅速成为中国教会的实际领导者。另一个重要的影响是，周恩来的三次谈话重塑了中国教会在新时代的革新方向与目标，也就是说在中共建国之后的新天新地里，任何基于纯粹宗教立场的革新方案都是不被接受的，只有从政治运动或政治斗争的角度去着力解决中国基督教与帝国主义的关系问题，以防止帝国主义利用宗教破坏新生政权的革新路径才能获得中共的青睐与支持。换言之，访问团北京之行其实也同时宣告了协进会从纯粹宗教立场倡导中国教会革新的方案又一次遭遇到严重挫折。

1950 年 5 月中旬，协进会正式宣布，“鉴于目前客观环境的发展”，决定将原定于 8 月间在北京举行的全国基督教会议“改为筹备会扩大会议”，即全国基督教会议的预备会，时间、地点未有变化。尽管筹备工作多有变故，但协进会依然没有放弃，仍一再强调“筹备会的重要性，也就是全国会议的重要性”，各项筹备工作仍在积极进行，继赵紫宸、江长川负责的革新计划组之后，鲍哲庆、涂羽卿负责的事工纲领组亦准备将问题单发出以征求全国各地教会的意见。[2]只不过此时的协进会已很是尴尬，一方面仍在朝着自己的革新方向努力，另一方面对中共鼎力支持的吴耀宗等人风生水起的革新宣言起草活动又难以阻止，甚至还不得不表示出拥护的积极态度。因为吴耀宗就说过，他所拟的稿子是“经过上海宗教界慎重修改”后同意的。[3]协进会真的能接受吴耀宗等人的革新主张以及即将发表的革新宣言？当然不是。协进会“一些无实际领导权的教会上层分子”，如汪锡鹏、林永俣、林安基、欧阳旭明等人的态度是“极力反对”，而吴高

[1] 有关基督教华北访问团在北京的活动以及与周恩来的三次谈话，参见邢福增：《基督教在中国的失败？——中国共产运动与基督教史论》，第 29-33 页；刘建平：《红旗下的十字架：新中国成立初期中共对基督教、天主教的政策演变及其影响（1949-1955）》，第 101-116 页。

[2] 《国内基督教会议消息》，《协进》第八卷第九期（1950 年 5 月 16 日）：13。

[3] 吴耀宗：《展开基督教革新运动的旗帜》，《天风》233-234（1950 年 9 月 30 日）：16。



梓、缪秋笙等“有实际领导权的教会领袖”虽“倾向支持”吴耀宗的宣言，但这只是他们“比较稳重，在考虑利害之后”的结果而已。[1]时任青年会副总干事的江文汉亦曾忆述，吴耀宗所拟定的革新宣言在上海讨论时遭到了激烈的反对，尤其是其中有关反对帝国主义的方针与内容，更是让协进会大为不满，坚决要求将“指责帝国主义那一条去掉”。[2]但不管怎样，吴耀宗等人借中共之强力支持，使全国基督教会议筹委会的几乎所有核心成员[3]担任了自己起草的革新宣言的发起人。在这种情况下，协进会再想继续筹备全国基督教会议几无可能。

1950 年 6 月 24 日，《天风》刊出消息，称全国基督教会议筹委会的常务会议近日做出重要决议，将此前刚刚决定于 8 月在京举行的筹备会扩大会议推迟至秋天举行，会议地点亦由北京改到上海。[4]至于具体的会议时间，筹委会副总干事林永俣称尚“不能作一个很肯定的答复”，只能说“在原则上我们已经决定在今年秋天的时候，一定要召开这一扩大筹备会议”。[5]然而，仅仅月余之后，副总干事林永俣所说的一定要召开的会议也不得不宣布停办。

几乎与吴耀宗 7 月 28 日发出题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的革新宣言的同时，协进会正式宣布全国基督教会议停开，将方才确定在秋天召开的筹备会扩大会议并入协进会第十四届年会内，全国基督教会议及其筹备

[1]《关于基督教民主派准备发表〈基督教在新中国建设中的途径〉一文件的报告》（1950 年 7 月 30 日），北京市档案馆藏，100/1/1032。

[2]江文汉：《吴耀宗——中国基督教的先知》，收入中国基督教三自爱国运动委员会编：《回忆吴耀宗先生》，上海：中华印刷厂，1982 年，第 53 页。

[3]在吴耀宗革新宣言的四十位发起人中，王梓仲、江长川、艾年三、吴耀宗、邵镜三、涂羽卿、韦卓民、陈芝美、陈崇桂、崔宪详、赵紫宸、邓裕志、熊真沛、鲍哲庆、林永俣、郑建业、缪秋笙、孙王国秀等十八人均参与了全国基督教会议的筹备工作。

[4]《全国基督教会议的消息》，《天风》219（1950 年 6 月 24 日）：12。

[5]林永俣：《全会扩大筹备会议》，全国基督教会议筹备委员会：《全国基督教会议筹备情况报告》第二号（1950 年 7 月 1 日）：5，上海市档案馆藏，U123/0/145。

会议的相关机构“暂行停止工作，并将研究的资料及文件移交于全国协进会”。[1] 其实，在全国基督教会议被叫停前，原定于1950年8月中旬在北京召开的全国基督教学校教育会议几乎同时宣布“暂不召开”。该会议的筹委会称：“本会议原拟召开全国基督教学校代表，商讨如何配合新民主主义教育而实施共同纲领的文教政策”，但自政府召集高教会议后，有关各级学校的方针、任务、办法皆有明确的规定，所以“只须遵守奉行，并无开会商讨之必要”。[2]以此观之，在吴耀宗等人已经拿出得到中共认可的中国基督教革新的方针、任务以及具体办法的情况下，协进会当然也不需要再去召开什么全国会议来讨论这些问题，“只须遵守奉行”即可。至此，协进会试图通过召开全国基督教会议来主导基督教在新中国的革新之路，进而挽救中国教会命运的努力正式被划上句号。

全国基督教会议的被迫停开，毫无疑问是对协进会的一次重创，这从会议停办后筹委会革新计划组组长赵紫宸的言论中可略窥一二。对协进会主导下的全国基督教会议，赵紫宸满怀期待，欣然挑起了革新计划组组长的重担，“与组员及其他同道不时讨论”，可谓尽心用力，还信心满满地撰文阐述其改革中国教会的思想。然而，到1950年7月底，全国基督教会议“筹备委员会早已议决不举行全国大会，最近该会又自行解散，连扩大的筹备会议都不要举行了”，尽管赵紫宸深知这些变化“是我们对于时势的了解而发生的”，但他还是流露出强烈的悲愤与失望。当然，依赵氏之睿智，他或许多少已经察觉到基督教在新中国日后的命运，这无疑更令其五味杂陈。所以，他在1950年7月26日写就《审判之下教会的革新》之后又专门附记一段，称自己对中国教会改革的看法“大概话已说尽”，深感“心劳力拙，忧思忡忡”，从今往后将绝“不再写关于中国基督教教会改革的理论文字”，只需要“束身随主，服从上帝的圣命”，以终余年即可。[3]

---

[1] 《全国基督教会议决停开》，《天风》225（1950年8月5日）：12。

[2] 《全国基督教会议近讯》，《天风》220（1950年7月1日）：12。

[3] 赵紫宸：《审判之下教会的革新》（1950年7月26日），《赵紫宸文集》第4卷，第215页。



尽管感到失望与无奈，但赵紫宸从纯粹宗教立场来察看中国教会革新之路的态度却未有丝毫变化。在中共最为关心的基督教与帝国主义的关系问题上，赵紫宸依然强调教会所用之美金完全是"美国的信众所捐助的"，他们只是以此来"表示着他们对于基督的忠忱，对于中国教会的关怀"，我们完全没有理由"怀疑它有什么不良的动机与作用"；在"西国宣教师快要走完"以及"与普世教会的联络也快要减至最低限度"的情况下，"我们不必大讲教会的改革"，教会"不能再被怀疑是帝国主义可以利用的工具了"，我们也就"不必着急去消除从帝国而来的毒素"。[1]这样的态度与立场决定了赵紫宸接下来在新中国的命运，当然这也就是协进会的命运。

六、第十四届年会：协进会的最后努力

1950 年 7 月 28 日，吴耀宗发出了题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的革新宣言，号召全国教徒割断与帝国主义国家的关系，彻底肃清教会内部的帝国主义影响，警惕帝国主义利用宗教破坏新中国的反动阴谋，以此来培养广大教徒的爱国、民主精神，进而实现中国基督教的自治、自养与自传。至此，在中共的大力支持下，吴耀宗等人所代表的这股革新中国教会的潜流浮出水面，并迅速成为不容质疑的绝对主流。尤其是 1950 年 9 月 23 日《人民日报》在头版全文刊发了吴耀宗的这篇宣言，并辅以旗帜鲜明的社论《基督教人士的爱国运动》之后，[2]是否赞成吴耀宗等人的革新主张便不再是纯粹教会内部的神学或宗派上分歧，而成为拥护中国共产党、热爱新中国与否的政治标杆。尽管如此，协进会仍试图利用二年一届的年会再作些许努力。

协进会此前一直将注意力集中在拟于 1950 年 8 月 19 日至 27 日在北京召开的全国基督教会议上，对第十四届年会没有太多重视，按计划只是放在全国会

[1] 赵紫宸：《审判之下教会的革新》（1950 年 7 月 26 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 207、214 页。
[2] 参见《人民日报》（1950 年 9 月 23 日），第 1 版。

议闭幕后顺便举行。[1]然而，随着 1950 年 7 月底全国基督教会议的被迫停办，协进会不得不将注意力重新集中到年会上来。8 月 10 日，协进会常委会匆匆议决将于 1950 年 10 月 18 日至 25 日在上海召开第十四届年会，并确定年会总题为"基督的福音与今日的教会"。[2]一周之后，协进会正式向全国发出通告，称"面对着这个新时代的来临，亟应召开这第十四届年会，希望在大会里，能重行考虑本会今后的事工和组织，并讨论教会的革新等问题"。或许是想借年会之名而收全国基督教会议之效，协进会常委会还专门做出决定，除自己的会员代表外，特意邀请其他一些尚未入会的全国性宗派及各地基督教联合组织的代表参加会议。[3]被举为会务委员会主任委员的缪秋笙对即将召开的年会寄予了比较高的期望。他认为宗教是超政治的，中国教会的三自革新应基于纯粹宗教立场之上，而不应该有任何政治立场，像吴耀宗等人发起的含有政治性的革新宣言签名运动应由教徒个人去推动，协进会不宜直接参与此事。基于这些想法，缪秋笙信心满满，决意要办好第十四届年会，以实现"搞好'超政治'的宗教工作"的愿望。在当时，协进会中有此想法者为数不少。[4]

第十四届年会的筹备工作正式启动后，协进会参照过往年会的办法，首先着手准备起草一篇公开宣言。鉴于吴耀宗等人的宣言主要是从政治的角度来讨论中国教会的革新问题，协进会认为"亟宜在年会时发表一篇完全以宗教立场谈三自革新的宣言"，以抵消吴氏宣言带给中国教会的不良影响。所以，在拟定宣言起草委员会名单时，协进会特意将吴耀宗排除在外，"只请那些大家认为稳健

---

[1] 《本会第十四届年会拟在八月间召开》，《协进》第八卷第七期（1950 年 3 月 16 日）：17。

[2] 《年会讯息》，中华全国基督教协进会广东分会、广州市基督教联合会联合办事处编：《广东基督教通讯》第三期（1950 年 9 月 1 日），第 2 版。

[3] 《通告（一）：召开第十四届年会通知》（1950 年 8 月 17 日），《协进》第九卷第一期（1950 年 9 月 16 日）：2。

[4] 缪秋笙：《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》，《协进》新一卷第一号（1951 年 6 月）：10。



分子做委员”。[1]

另一个亟待在筹备过程中决定下来的问题则是执委会中的外籍传教士能否像此前一样正常参加年会。虽然协进会在 1949 年 6 月受吴耀宗的影响，曾试图修改宪章，将外籍传教士从教会的重要岗位上撤换下来，[2]但此时他们的想法明显发生了变化。协进会为保持中国基督教会的普世性，仍希望外籍传教士能有资格参加本届年会。协进会便以原有的宪章为依据，提出年会代表的产生办法依旧，仍“由各合作团体自己推举”。根据这一代表产生原则，美籍传教士黄安素（Ralph A. Ward）报送的卫理公会参会名单中就有四位美籍传教士。[3]不仅如此，协进会还任命了原副总干事、英籍传教士海维德（Victor E. W. Hayward）出任年会程序委员会的执行干事，这甚至让海维德本人都感到非常吃惊。[4]

然而，在新政权已全面介入中国教会革新方案之争的情况下，协进会这种在既定体制内的抗争想要发生效力已无多少可能。先是负责起草对外宣言的委员们心存戒心，个个“不敢轻举妄动，每次开会都推脱有事不来”，致使此事“无形搁浅”。[5]之后，华东军政委员会在 1950 年 10 月 9 日专门召开座谈会，邀请吴耀宗、刘良模、江文汉、缪秋笙、江长川、吴高梓、涂羽卿、艾年三、陈见真、邵镜三、郑建业等人出席，事先于第十四届年会前进行统一思想的工作。政府方面出席的有华东军政委员会宣传部部长舒同、上海市副市长兼华东局统

[1] 江文汉：《吴耀宗——中国基督教的先知》，中国基督教三自爱国运动委员会编：《回忆吴耀宗先生》，第 54 页；缪秋笙：《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》，《协进》新一卷第一号（1951 年 6 月）：10。

[2] 《全国协进会将修改宪章》，《天风》181（1949 年 9 月 24 日）：12。

[3] 缪秋笙：《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》，《协进》新一卷第一号（1951 年 6 月）：10。

[4] Victor E. W. Hayward, Overseas Newsletter Ⅷ (May 3, 1951), China Bulletin, No.107, May 10, 1951, p2.

[5] 江文汉：《吴耀宗——中国基督教的先知》，中国基督教三自爱国运动委员会编：《回忆吴耀宗先生》，第 54 页；缪秋笙：《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》，《协进》新一卷第一号（1951 年 6 月）：10。

战部部长潘汉年、上海市委统战部副部长周而复、统战干部梅达君、华东宗教事务处处长周力行等，此等阵容，足见政府之重视程度，当然其结果亦可想而知。座谈会最终对协进会第十四届年会做出两点规定，一是协进会执行委员会中的外籍传教士不得出席年会，二是年会必须贯彻吴耀宗等人倡导的革新宣言的宗旨。[1]海维德对此次座谈会亦有所提及，他称在外籍传教士参加年会的问题尚未完全得到解决的情况下，政府召开了一次非正式的会议，邀请各教会的领袖参加。这些人都相当清楚政府的想法，一部分人的确赞同政府的主张，其他人则认为对抗是不明智的。在这种情况下，大家很容易达成一致意见，即出席年会的代表应全部是中国人。这虽然不是政府的强迫命令所致，但确实又是一种微妙的控制手段。[2]对中共的政治运作有如此透彻的认识，海维德不愧是一位在中国生活了近二十年的传教士。

1950 年 10 月 18 日至 25 日，协进会第十四届年会如期在上海举行，会议前三天专门讨论中国基督教在新时代的革新问题，之后讨论协进会自身的组织和事工。尽管会前华东军政委员会已作了统一思想的工作，但在讨论通过吴耀宗的革新宣言和酝酿年会主席团名单时，还是出现了若干小插曲。协进会接受了前副总干事海维德的主张，在年会程序里拟排除吴耀宗的“三自革新宣言”，代之以全国基督教会议筹委会预备的“教会革新问题”作为各小组的讨论材料。在年会主席团名单的酝酿过程中，协进会则主张以鲍哲庆牧师为主席、吴贻芳和涂羽卿为副主席，而将吴耀宗排除在外。[3]但所有这些努力均未能如愿，年会最终还是“一致通过‘中国基督教在新中国建设中努力的途径’宣言，并号召全国基督徒踊跃参加签名，以示对宣言的拥护”，同时号召全国教会及团体以最大决

---

1 《当代中国的宗教工作》编辑委员会编：《当代中国的宗教工作》下册，北京：当代中国出版社，2009 年，第 191 页；姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，北京：宗教文化出版社，2000 年，第 265-267 页。

2 Victor E. W. Hayward, Overseas Newsletter Ⅷ (May 3, 1951), China Bulletin, No.107,May 10, 1951, p2.

3 缪秋笙：《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》，《协进》新一卷第一号（1951 年 6 月）：11。



心订立计划，力争在五年内实现教会的自治、自养与自传。[1]新一届执行委员会名单中，吴耀宗也顺利入围，而且进入核心领导层，与崔宪详、吴贻芳一起当选为协进会副会长。[2]

协进会的再度失利，主要还是外力使然。用中共自己的话来说，1950 年 10 月"在上海举行的中华全国基督教协进会年会，通过拥护革新宣言的决议，是在华东局的积极领导下产生的"，这说明中国教会内"任何有效的革新运动，都不可能是教徒的自发运动，而只能在党和人民政府积极领导督促下发生和发展"。[3]此后，在中共全力支持与引导下，吴耀宗等人领导的革新运动发展迅猛，签名人数激增，成为中国教会的绝对主流。1951 年 4 月，中共更是"另起炉灶"，成立了由吴耀宗担任主席的"基督教领导的新机构——中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会"。在紧随其后的控诉运动中，协进会无疑是中国教会的重灾区之一，在逼人的形势下，就连吴高梓、崔宪详、缪秋笙、陈见真、林永俣等协进会的领袖们都纷纷起而自污，揭批协进会如何成为美帝国主义用来散布反动思想毒素、搜集情报以及破坏三自革新运动的侵略工具。经此重创，协进会的形象轰然倒塌，尽管未遭明令取缔，但基本上形同虚设，已再难有任何作为。

结语

协进会自成立伊始，即以实现中国基督教的自立、合一以及推动中国教会与普世教会的一体化为奋斗目标。面对中共建政后的全新环境，协进会亦深知需要做出若干调整，才可能有生存之空间。问题在于，协进会做出的种种调整，

[1] 《全国基督徒民主大团结，基督教协进会举行年会》，《文汇报》（1950 年 10 月 22 日），第 1 版。

[2] 《协进会新执委产生》，《协进》第九卷第三期（1950 年 11 月 16 日）：27。

[3] 《中共中央关于积极推进宗教革新运动的指示》（1951 年 3 月 5 日），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第二册，北京：中央文献出版社，1992 年，第 95 页。

不管是对外要求英、美差会放权也好，对内筹办全国基督教会议与第十四届年会也罢，均是基于纯粹的宗教立场而动，故显得与新时代“格格不入”。因为对中共来说，建政之初最关心的议题不是中国教会实现三自与否，而是要彻底切断中国基督教与英美差会的联系，以绝西方资本主义国家“钻进中国内部来进行分化工作和捣乱工作”之心头大患。相形之下，吴耀宗等人倡导的中国教会必须割断与帝国主义国家的关系、彻底肃清基督教内部的帝国主义影响、警惕帝国主义利用宗教破坏新中国的反动阴谋等旗帜鲜明的主张，就显得更合时宜。正如江文汉在 1950 年 10 月协进会第十四届年会中指出：“今日的三自运动，和过去的三自运动，在本质上应该是不同的，因为中国整个的情况已经变了，今天中国的基督徒应该在反对帝国主义，反对封建主义，反对官僚资本主义的基础上，建立一个中国信徒自己的教会”。[1]也正因为这样，在中共的强力支持下，伴随着协进会的步履维艰与退却，吴耀宗等人短时间内迅速成为中国教会的新领袖，中国基督教的发展格局就此发生彻底改变。

那么，1949 年前后协进会所走的这样一条踏上征程就注定失败的革新之路意义何在？或许全国基督教会议筹委会革新计划组组长赵紫宸当时就有解答。赵紫宸指出：“在今日中国的社会里，我们好像不能发生什么作用，既不能在制度的改革上发生效率，复不能在流行的思想上引起变化。中国的社会好像再也用不着我们与我们所信的耶稣基督了”，甚至中国教会“若立刻倒塌了，国家在表面上也见不到什么亏缺”，但是，“我们知道时候要到，人人丰衣足食，诸欲俱达，人必要问人活着是为什么的，人的价值、意义、归宿是什么，人有没有真实性，世界有没有归宿，真理以什么为标准，道德以什么为根基”，只有到这个时候，“我们方才有机会揭开我们的瓦器，将宝贝彰显出来”，所以，“我们今日的责任是坚守，是保全，是潜伏着的发展”，“中国各地都有教会，都有我们

[1] 江文汉：《中国基督教的新生》，《协进》第九卷第三期（1950 年 11 月 16 日）：12。



与我们的瓦器。千千万万的小火焰，历史所看不起的，社会所不注意的，不信的人所以为到时必灭的，将来要为我中国人民心灵的荣光”。[1]在中国教会前行方向已不可逆的情况下，这又何尝不是协进会和诸多中国教会领袖的想法。

参考文献

《毛泽东选集》第四卷，北京：人民出版社，1966 年。

中国基督教三自爱国运动委员会编：《回忆吴耀宗先生》，上海：中华印刷厂，1982 年。

中共中央统一战线工作部、中共中央文献研究室编：《周恩来统一战线文选》，北京：人民出版社，1984 年。

《李维汉选集》编辑组：《李维汉选集》，北京：人民出版社，1987 年。

李勇、张仲田编：《解放战争时期统一战线大事记》，北京：中国经济出版社，1988 年。

中共中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第二册，北京：中央文献出版社，1992 年。

邢福增、梁家麟：《五十年代三自运动的研究》，香港：建道神学院，1996 年。

梁家麟：《吴耀宗三论》，香港：建道学院，1996 年。

赵天恩、庄婉芳：《当代中国基督教发展史（1949-1997）》，台北：中国福音会出版部，1997 年。

姚民权、罗伟虹：《中国基督教简史》，北京：宗教文化出版社，2000 年。

邢福增：《基督教在中国的失败？——中国共产运动与基督教史论》，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2008 年

赵林、杨熙楠主编：《比较神学与对话理论》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年。

《当代中国的宗教工作》编辑委员会编：《当代中国的宗教工作》下册，北京：

[1] 赵紫宸：《宝贝放在瓦器里》（1950 年 7 月 21 日），《赵紫宸文集》第 4 卷，第 201-202 页。

当代中国出版社，2009 年。

燕京研究院编:《赵紫宸文集》第 4 卷，北京：商务印书馆，2010 年。

李灵、曾庆豹主编:《中国现代化视野下的教会与社会》，上海：上海人民出版社，2011 年。

邢福增主编:《大时代的宗教信仰：吴耀宗与二十世纪中国基督教》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2011 年。

刘建平:《红旗下的十字架——新中国成立初期中共对基督教、天主教的政策演变及其影响（1949-1955）》，香港：基督教中国宗教文化研究社，2012 年。

Philip L. Wicderi, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, The Three-Self-Movement and China's United Front*, Maryknoll: Orbis, 1988.

万娟娟:《信仰与政治的角逐——对中华基督教协进会后期历史的审视（1945-1950）》，武汉：华中师范大学硕士学位论文，2012 年。

北京市档案馆藏，100/1/1032。

北京市档案馆藏，100/1/1040。

陕西省档案馆藏，123/8/1。

上海市档案馆藏，U123/0/36。

上海市档案馆藏，U123/0/145。

上海市档案馆藏，U123/0/187。

《天风》总 116 号，1948 年 4 月 10 日。

《天风》总 149 号，1948 年 12 月 4 日。

《天风》总 173 号，1949 年 7 月 30 日。

《天风》总 176 号，1949 年 8 月 20 日。

《天风》总 181 号，1949 年 9 月 24 日。

《天风》总 182 号，1949 年 10 月 1 日。

《天风》总 185 号，1949 年 10 月 22 日。



《天风》总 187 号，1949 年 11 月 5 日。

《天风》总 192 号，1949 年 12 月 10 日。

《天风》总 199 号，1950 年 2 月 4 日。

《天风》总 200 号，1950 年 2 月 11 日。

《天风》总 204 号，1950 年 3 月 11 日。

《天风》总 209 号，1950 年 4 月 15 日。

《天风》总 210 号，1950 年 4 月 22 日。

《天风》总 217 号，1950 年 6 月 10 日。

《天风》总 219 号，1950 年 6 月 24 日。

《天风》总 220 号，1950 年 7 月 1 日。

《天风》总 225 号，1950 年 8 月 5 日。

《天风》总 233-234 号，1950 年 9 月 30 日。

《协进》第六卷第十二期，1948 年 3 月 16 日。

《协进》第七卷第五期，1948 年 10 月 16 日。

《协进》第七卷第七期，1948 年 12 月 16 日。

《协进》第七卷第十二期，1949 年 6 月 16 日。

《协进》第八卷第三期，1949 年 11 月 16 日。

《协进》第八卷第六期，1950 年 2 月 16 日。

《协进》第八卷第七期，1950 年 3 月 16 日。

《协进》第八卷第九期，1950 年 5 月 16 日。

《协进》第八卷第十期，1950 年 6 月 16 日。

《协进》第九卷第一期，1950 年 9 月 16 日。

《协进》第九卷第三期，1950 年 11 月 16 日。

《协进》新一卷第一号，1951 年 6 月。

《广东基督教通讯》第一期，1950 年 7 月 1 日。

《广东基督教通讯》第三期，1950 年 9 月 1 日。

《鄂湘通讯》第三卷第十一期，1949 年 12 月。

《华北基督教联合会通讯》第二卷第二期，1950 年 4 月。

China Bulletin, No. 37, November 17, 1948.

China Bulletin, No. 40, December 10, 1948.

China Bulletin, No.41, December 13, 1948.

China Bulletin, No. 62, August 24, 1949.

China Bulletin, No. 71, December 8, 1949.

China Bulletin, No.107,May 10, 1951.

《文汇报》，1950 年 10 月 22 日。

《人民日报》，1950 年 9 月 23 日。



Failed Change: The Tragedy of the Reform of the National Christian Council of China Around 1949

Jianping LIU https://orcid.org/0009-0009-4841-592X

Department of History, East China Normal University

Abstract: The establishment of the People's Republic of China in October 1949 opened a new page in the history of the development of Christianity in China. As the most important Christian coordination and alliance organization in China, the National Christian Council of China is keenly aware that the Chinese church requires a living space in the new era, and must deeply reflect on its past work, and then make some changes in response to the times. However, the various adjustments made by the National Christian Council of China, whether it was external demands for delegation of power from the British and American missions, or internal preparations for the National Christian Conference and the 14th Annual Conference, were all based on purely religious positions. All of these were far from the expectations of the Chinese Communist Party on the core issue of the relationship between the Chinese church and the Western world, to the extent that CCP had to "start anew" and choose new forces within the Chinese church to lead this change. This led to the Chinese Christian Three Self Reform Movement initiated by Y. T. Wu, Liu Liangmo, Cora Deng, and others, which influenced the future direction of the Chinese church.

Keywords: the National Christian Council of China, Three Self Reform Movement, T. C. Chao, Y. T. Wu

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0009

近代在华社会福音派医疗事工研究：以汾阳医院为例*

刘安荣 https://orcid.org/0009-0002-4270-6020

山西省委党校

摘要：开办医院是近代基督教在华的一项重要事工。本文认为社会福音派开办的医院兼有直接传教、间接传教的功能，学术界已有的一些说法与实际不太符合。二十世纪二十年代后，社会福音派医院的社会服务性增强，成为独立的机构，走向世俗化，宗教性减弱，但其一直是传教士掌管、外国资金资助的慈善性服务机构，其宗教性一直存在。

关键词：社会福音派、医疗事工、宏济施医院、汾阳医院

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0010

医疗事工是近代在华基督教会的一项重要事工。改革开放前，大多数成果将其视为帝国主义侵华的一部分进行考察，如王吉民的《伯驾利用医药侵华史实》（《医史杂志》第三卷第三期）等文章。改革开放以来，逐渐有学者使用文化传播交流、现代化等理论研究之，探讨西医在中国的传播及其对近代中国社会的作用，如赵璞珊的《西洋医学在中国的传播》（《历史研究》1980 年第

* 本文为 2023 年度国家社会科学基金项目“基督教会管理模式中国化的历史经验、当代实践及其问题对策研究”（项目批准号 23BZJ009）阶段性成果。



3 期）、《合信<西医五种>及在华影响》（《近代史研究》1992 年第 2 期）。何小莲的《西医东渐与文化调适》（上海古籍出版社 2006 年出版）则从文化交流的视角解读基督教医疗事工在中国引起的文化、思想、制度变迁。李传斌的《条约特权制度下的医疗事业：基督教在华医疗事业研究（1835-1937）》（湖南人民出版社 2020 年出版）不仅研究了在华医疗事工对中国现代化的作用，还总结了其合作化、世俗化、中国化、专业化等趋势，这说明有学者关注医疗事工与传教的关系及医疗事工的性质问题，但这不是这部著作的研究重点。邓杰的《医疗与布道：中华基督教会在川康边地的医疗服务研究》（中国社会科学出版社），研究川康边地医疗事业对布道的作用，但没有论及这些医疗事业的性质。这说明鲜有成果详细探究在华基督教医院的宗教性、世俗性及其变迁。本文将以社会福音派代表美国公理会在山西汾阳开办的医院为例，论述近代在华社会福音派医疗事工的性质及其变迁，择其因美国公理会是近代社会福音派之典型、代表，美国公理会在汾阳开办的医院被称为"小协和"，是其在华医疗事工中的翘楚，具有一定的代表性。

选择社会福音派医院进行研究还有以下原因。有学者将近代来华传教士分为基要派、保守派、自由派和社会福音派 4 个派别，实际上这 4 个派别可以归为 2 类：保守派和自由派，因为社会福音派属于自由派，基要派属于保守派中最保守的分支。学术界普遍认为自由派传教士采取"间接传教方式"，通过办报纸、兴学堂、建立医院等工作来改造中国文化，以便创造传播基督教的有利环境。[1]即社会福音派开办医院是为了治病救人以创造有利的传教环境，社会服务性强。以下将从开办医院目的、医院的活动、经营与管理及其经费的来源与支出等方面考察社会福音派的医疗事工，以廓清自由派采取"间接传教方式"、其

[1] 柯文（Paul Cohen）著、苏文锋译：《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》，载于林治平编：《基督教入华 170 周年纪念集》，台北宇宙光出版社 1977 年出版，第 83-107 页。

医院社会服务性强等说法、认识是否符合历史事实，并说明近代教会医疗事工性质、功能之变迁。

美国海外宣教会（American Board Committee for Foreign Missions），简称美部会，又称美国公理会，属于社会福音派，成立于 1810 年，1830 年派第一个传教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman）到中国传教。1834 年美国公理会派遣伯驾（Peter Parker）以医生身份到中国传教，他是近代来华第一个正式医疗传教士。1835 年伯驾到达中国，开启了基督教在华医疗事业。此时尚处于“禁教时期”，传教士不能公开传教，于是通过行医接触人而传教，因此此时开办医院是间接传教手段。“欧柏林中华团”（Oberlin China Band）于 1881 年由欧柏林神学院学生组建，并派遣其毕业生到中国传教。欧柏林属公理会教藉，中华团成员前往中国时，接受了公理会的思想、理念，他们将山西定为“欧柏林传教区”，在太谷、汾州设立传教站。1914 年华北公理会重组，太谷、汾阳公理会成为华北公理会的组成部分。汾阳医院是其设在汾阳的教会医院。

一、公理会开办医院的目的及其经营管理变迁

（一）开办医院目的的变迁

传教士文阿德夫妇（Mr. and Mrs. Irrenius J. Atwood）1882 年来到中国。在来中国之前，文阿德学习了医学知识与技能。他曾经在芝加哥的汉纳曼（Hanneman）医学院学习，也曾经在妻兄（一位医生）的帮助下学医。到太原后，在学习语言的同时，他与内地会的赐医生（H. A. Schofield）一起工作、学习。他掌握了治疗普通疾病的基本技能，在治疗白内障上尤其成功，因他学到了古代埃及人熟知的针拨白内障法。1888 年因妻子患病返美休假，他利用这段时间在芝加哥的如斯医学院（Rush Medical College）学习，获得了医学学位。



他的医学知识与技能使他能解决山西境内传教士及中国人的医疗问题。[1]

首先，公理会传教士为了赢得当地人的好感，且能在当地立足而开展医疗工作。1885 年因为晃路德（Martin L. Stimson）为汾阳某人治好疾病，开始定期到汾阳传教，1889 年文阿德在汾阳开办诊所，一边为人看病，一边传教，逐渐在此立足。正如某传教士写给总部的信中说："我和唐模圣（James B. Thompson）最近被人请去治疗鸦片中毒，我们挽救了所有鸦片中毒病人的生命。其中的 2 个病例使我们结识了许多朋友，两个村子向我们打开了大门，我们走进任何一家，都得到了热情接待。"[2]

其次，传教士开展医疗事工是为了在诊所、医院直接传教。1860 年《天津条约》签订后，传教士在内地能公开传教，此时公理会开办医院不只是为了接触当地人，间接传教，更是为了在诊所、医院中直接布道，此时诊所、医院是传教人员直接布道的地方，他们如同在布道所一样直接布道。公理会传教士在门诊前有人为候诊者散发福音传单、讲道，病人听道后才开始看病。住院病人每天要和传教士一起参加礼拜，医院设传道部，有专职传教人员。医院的工作人员如医生、护士都是教徒，要分担传教任务，参加传教、宗教活动。传教士这样描述他们与病人的相处经历:"与他们在一起一个月打破了双方互相排斥的壁垒，我们与他们及他们亲友的关系变得非常好。我们每天举行两次宗教仪式，常常有外面的人来听讲道、看祈祷。我相信其中的几个珍视外国人的药，也珍视基督教的真理。"[3]起初，为人戒除鸦片烟瘾是医疗工作的重要内容，公理会的许多教徒为戒除烟瘾、看好疾病而入教。文阿德所做 1895 年汾州府传教站医

---

[1] Ellsworth Carlson. *The Oberlin Band: The Christian Mission in Shanxi 1882-1900*, Oberlin Shansi Memorial Association, Oberlin, Ohio, 2001,P19, 20.

[2] 1887 年 6 月 21 日贾腓力在太谷写给总部贾德森·史密斯的信，Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Unit 3, Reel 318.

[3] *The Missionary Herald*, January 1886, P25-26.

疗工作报告中说：最近医疗、戒烟工作使得 20-30 人改变了信仰，主要是戒除烟瘾的人。大多数病人每天参加早祷、礼拜，除此外 10 月 1 日起晚上给病人举行礼拜仪式，所有戒烟者及其他所有能够参加的病人，礼拜中要阅读圣经、唱赞美诗。除了改变信仰的，更多的人对基督教感兴趣，对传教士友好。艾渥德（Earnest Atwater）1896 年度汾州府工作报告中说：戒烟所的工作最有效果，这年 29 人接受考验，其中的大多数来自医疗、戒烟工作。[1]可见，医疗事工为公理会在当地立足、发展起了重要的作用，并不只是创造了有利环境，直接传教的作用更大。

再次，公理会医院在二十世纪二十年代后转变为以社会服务为主、传播福音为辅。1889 年文阿德来到汾州，开了一个小诊所，雇佣中国人王兴（汾阳医院院长王清贵的父亲）为勤杂工人，开始行医治病。之后扩展为医院，但来就诊者不多。1901 年后文阿德利用庚子赔款将诊所扩建为"宏济施医院"，地址仍在南水井。除基本的门诊室外，还添置了病床。但实际规模不大，仅由两间房组成，一间为诊室，一间为手术室。1906 年文阿德正式定居汾州府，业务扩大。万德生（Dr. Percy T. Watson）1909 年来到汾阳后，积极筹划医院建设。1916 年万德生在提倡"医务独办"的原则下，动工兴建现代化医院，从这时起汾阳医院开始转向以社会服务为主，传教的目的逐渐弱化，尤其是建成以后。

经过几年努力汾阳新医院竣工，于 1924 年 4 月 10 日正式开门营业。当时医院设男病床 80 张，女病床 80 张。医院有四层楼楼房、结核病阳光浴房、工作人员住宿楼、男护士宿舍、女护士宿舍。医院实行分科治疗，逐渐发展成为一所现代化大型医院，被称为"小协和"，服务的范围大、人员多。1927 年 10 月 5 日万德生写给美国总部的信中说：1926 年 3 月 1 日以来，汾阳医院的住院病人比以往增加了 70%。我们并没有极力要增加病人，尽管病人的增加减轻了常

[1] Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Unit 3, Reel 319.



用费的压力，降低了病人的护理成本。[1]尽管当时有排外、非基运动，医院工作稳步增加。病人来源很广，来自 16 个县，入院治疗者中地位高的人越来越多。[2]以下是其 1924 年到 1936 年治疗情况统计表，从中可知汾阳医院具有当时较先进的设备，治疗手段、方法也比较先进，1931-1937 年间服务的人数有时上万，这样的服务人数在当时算多的。

1924-1936 年汾阳医院治疗工作统计表

项目 / 年代	男医院		女医院		外诊人次	全麻手术	局麻手术	小手术	药房开处方	X光使用次数	实验室检测次数	医院招待所住宿人次
	住院人次	门诊人次	住院人次	门诊人次								
1924	410	6029	292	3007	55	148	69	386				
1925	468	6438	妇女200，儿童43	2874	70，巡回治疗407	116	95	304	3270		1138	
1926	总住院人次：975											
1927	690	8287	妇女289，儿童90	2282	278	273	69	272	3412		3311	
1928	总住院人次：1369											
1929	总住院人次：1587		总门诊人次：36810		12247	总手术人数：830			5881		9481	654
1931	总住院人数：1483 人次											
1935	总住院人次：1182				241	总手术人数：1056				844	9328	
1936	住院病人平均每天 80 人		门诊病人平均每天 32 人			总手术 775 例				900 多次	10000 多次	

本表根据历年年度报告及杂志 Fenchow 中的数据列出。

[1] Houghton Library 16.3.12, Volumn 48.

[2] The Missionary Herald, November 1928, p.437.

1930-1940 年汾阳医院工作情况统计表

项目/年代	住院病人	出生婴儿	医治病人	出院病人	死亡数	床位占有率（%）	大手术	小手术	初诊病人	复诊病人	出诊病人
1930	1287						379	385	2284	4938	
1931	1484						239	571	3951	8932	
1932	1346						136	849	2341	2139	
1934	950	72	1145	1021	45	77	88	498	2344	8797	84
1935	1043	64	1182	1071	41	62	127	929	2401	9424	49
1936	1168	62	1304	1197	35	63.5	97	687	3232	6735	49
1937	1187	74	1333	1248	37	68.5	126	843	2846	6296	31
1938	552	50	600	573	9	29.3	40	289	1074	4340	58
1939	589	49	587	547	29	23	13	183	883	4277	157
1940	1014	50	1056	994	20	50	118	225	2050	4429	93

本表来自 The Taiku Hospital Annual Report 1940.Taiku, Shanxi 1940.以及华北公理会 1930-1936 统计表。

（二）医院经营管理之变迁

1906 年文阿德正式定居汾州府，业务扩大，开始雇佣华人，受雇者多半是戒除烟瘾的人，如康宁堡的张明瑞等。1924 年 4 月 10 日，汾阳医院正式迁至新医院，医院不再冠以教会的名称“宏济施医院”，正式改名汾阳医院，表达了汾阳百姓和公理会建设一座正真为全社会服务的综合医院的理念。这时医院有 38 名工作人员（数目相同的仆人、工人除外），其中只有 4 名外国人，其他医生、护士、药剂师、会计和秘书全部是中国人，他们都受过良好的训练，例如闫大夫。闫大夫的父亲是山西教会第一个受过培训的行医者，他要把儿子培养成医生。在汾阳医院工作人员的帮助下，闫大夫被送去济南学医，1923 年 2 月



在北京协和医院完成实习，回到汾阳医院工作，1924 年已做了 100 多台手术，从多方面表现出很有才能。[1]中国工作人员承担了汾阳医院的大多数工作，但是主要负责人一直是美国人。

1934 年万德生奉调返回美国，当年周以德（Walter H. Judd ）来到汾阳担任院长，1935 年在齐鲁大学毕业的王清贵、路增辉回到汾阳医院任医师。1938 年 2 月日军占领汾阳，夏天周以德返回美国，罗瑞英（Emma B. Noreen）兼任院长，王清贵主持工作。太平洋战争爆发后，医院被日军控制，王清贵、成守赛、段开基、常子长、梁世恩、赵硕安等医护人员被日军宪兵队抓捕。从 1942 年 1 月开始遣散病人、职工，2 月底遣散完毕，被日军野战医院占领。1945 年抗战胜利，又被阎锡山驻汾军医院占领。1946 年 1 月北京教会派人来接管医院，王清贵等人进驻医院进行整顿，1947 年罗瑞英返回汾阳主持医院、护校工作，1948 年汾阳解放，1951 年罗瑞英返回美国，医院被政府接收，改名为山西省立汾阳医院，此时起才由中国人王清贵担任院长。

二、公理会医疗工作的经费来源、支出及其宗教活动变迁

（一）经费来源与支出变迁

最初欧柏林中华团的医疗费用来自美国本部。如欧柏林中华团 1883 年预算中有 200 美元医疗工作费用，1885 年预算中有教师费用 700 银元，医疗工作 400 银元。[2]汾州府的医疗工作一直是免费、低价进行，患者自愿捐款。1893 年在公告栏里公布捐助者名单，声明这样的捐助完全是自愿。1893 年捐款为 35 块银元，1894 年 9 个月捐款 70 块，其中 20 块来自传教士。[3]因此 1900 年前的

[1] Winfield A. McLean, *Second Impressions.* Fenchow, February 1924, P7-8.

[2] Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Unit 3, Reel 316.

[3] The Missionary Herald, February 1895，P55-57.

公理会在汾阳的医疗工作是差会支持下的慈善性服务，其目的是为了接触当地人，开展传教工作。

1906 年文阿德正式定居汾州府，将汾州诊所改为汾阳宏济施医院，从医院的名称可知这时的汾阳公理会医院为教会慈善机构，免费、低价为人看病。目前还没有找到 1906 到 1918 年医院的收入与支出数据，据汾阳医院 1919 年报告中说：收费使医院减少了一半以上的病人。[1]1919 年前医院应该很少收病人的费用，医院应该主要靠美国资金支撑，来自本地的捐款、收费在医院经营费用中所占的比例很小。

根据医院 1919 年的报告，1919 年医院有住院病人 238 人，平均住院时间为 1 个月。238 人中，18 人免费，19 人付一半费用，剩余的分为两个等级：住单间、有好食物的；吃普通食物的。医院厨房账户有 138.30 元的余额，但有 97.71 元没有收上来，无疑其中的许多将用于慈善。医院的规定是一年免费看病的占 10%，出半价的占 10%，1919 年一件最难的事是在没有支付能力的病人中推行这个规则。在富裕的病人中有人除付费外捐赠大大超出费用的钱款，[2]但是这样的捐赠很少发生。

1920 年汾阳医院的地方收入是 6360 元，这些钱用于医院的运行，比 1919 年来自中国的资金多 1300 元，是 1918 或 1917 年中国资金的 2 倍。[3]这表明进入二十世纪二十年代后，来自地方的收入逐渐增加。1923 年医院 40%的运转费用来自中国人，这是公理会、妇女中部会（W.B.M.I.）总数（占 13%）的 3 倍。[4]但是剩余的 47%是靠美国人的捐款支付的。万德生报告中说 1923 年花了 9000

[1] Medical Notes, February 1920，Fenchow，P15.

[2] Medical Notes, Fenchow. February 1920，P15.

[3] February 1921, Fenchow，P15.

[4] Percy T. Watson, *Hospital Value*, Fenchow, February 1924,P4-5.



美元支付医院中国员工的工资和医院的日常费用。这些钱中，美国总会给了650 美元，妇女中部会（W.B.M.I.）给了 450 美元，中国人给了 7000 元（中国钱），是教会给的 3 倍多。即使如此，仍有 47%的花费未能支付。[1]即汾阳医院是欠账经营，所欠费用由洛克菲勒基金会等机构支付。1919 年汾阳医院与洛克菲勒基金会签订协议，在医院困难时期洛克菲勒基金会中国医疗董事会资助医院维持运转以及工作人员薪水，使得医院正常运行，并发展起来。[2]

二十年代后期到三十年代，来自中国的收入有所增加，但美国资助仍占多数。汾阳医院 1925 年的预算费用为 20000 元（大洋），其中病人医药费 5500元，中国医学董事会捐款 2500 元，[3]占 40%，60%的经费来自美国。根据以下汾阳医院 1928-1935 年的经营状况统计表，1928 到 1933 年 6 年中，汾阳医院只有在 1929 年收入超过支出，其它年份支出均超过收入，其中 1932 年欠账最多。1929 年总支出 52469 元，来自地方的资金 24160 元，占 46%，其余 64%的来自外国资金。这年来自美国的个人捐款最多，为 22759 元，这些资金是这年医院有结余的主要原因。1932 年总计支出 78163 元，来自中国的资金 21213 元，约占 27%；这年美国的资金只有总部拨款 8573 元，约占 11%。这年来自中国的捐款比 1929 年少 2947 元，但来自美国的资金少 21420 元。来自美国的捐款大量减少是汾阳医院欠款增多的主要原因。因此这个时期汾阳医院的运营资金主要靠美国。据 1937 年 7 月 15 日周以德写给美国的信中说：1936 年病人支付了手术费的 66.4%，1935 年支付了手术费的 54%，1934 年为 37%。其余费用由美国承担。[4]

---

[1] 白林海主编：《山西省汾阳医院志》，山西出版传媒集团、山西人民出版社 2008 年出版，第 634 页。

[2] 汾阳医院 1930 年度报告，Houghton Library 16.3.12,Volumn 51-54.

[3] Fenchow, March 1925.P11-13.

[4] Houghton Library ABC77.1 Box 38.Judd Mr. and Mrs. Walter H.

汾阳医院 1928-1935 年的经营状况统计表（元）

项目 / 年份	美国工作人员			中国工作人员		来自美国的资金			来自中国的资金				总收入	总支出	剩余或欠账
	医生	护士	其他人员	医生	护士	拨款	捐款	总计	捐款	费用	其它	总计			
1928	2 名	2 名		3 名	8 名	3500	12500	16000	2200	13800	1200	17200	33200	36000	-2800
1929	2 名	2 名		3 名	4 名	7235	15939	23174	244	15445	738	16427	39601	57715	-18114
1930	1 名	2 名		3 名	3 名	7234	22759	29993	29	21140	2991	24160	54153	52469	1684
1931	1 名	2 名	1 名	4 名	8 名	6237	25922	32159	2660	14781	65	17506	49665	68570	-18905
1932	1 名	1 名	1 名	3 名	8 名	8573		8573	965	19979	269	21213	29786	78163	-48377
1933	1 名	1 名	1/2 名	4 名	8 名	4578	18362	22940	6571	19206	1510	27287	50227	54193	-3966
1934-1935	2 名?	1 名	1/2 名			3200									

本表来自 Harvard Divinity School Archive, ch62, Z 9.

据以下汾阳医院 1936-1939 年经营状况统计表，汾阳医院 1936 到 1939 年收入超过支出。1936 年来自病人的收费占总支出的 66.4%，1938 年的占 42.9%，1939 年的占 38.7%。但是 1936 年结余 1961 元，1938 年结余 13484 元，大大超出 1936 年，其原因是 1938 年医院的其它收入大大增加。据汾阳医院 1936-1939 年其它收入来源统计表，在其它收入中，来自中国的捐款分别为 29、35 元，微乎其微，而来自西人的捐款分别为 7446、11798 元，从此可知来自美国的资金占据医院资金的大部分。尽管来自医院的收费在总支出中占的比例有时增加，但纵观汾阳医院的收入与支出，凡是西方的拨款、捐助多，医院的欠账就少，结余就多，反之则欠账多，结余少。抗战时期汾阳医院被日军占领，



1946 年再开门诊，勉强维持，直到被人民政府接管。

汾阳医院 1936-1939 年经营状况统计表（元）

年代	经营费用	病人收入	其它收入	支出超收入数	收入超支出数
1936	45834	30431	17364		1961
1938	29963	12848	30599		13484
1939	34621	13398	24714		3218

本表来自 Harvard Houghton Library ABC16.3.12, volumn 78.

汾阳医院 1936-1939 年其它收入来源统计表（元）

年代	恒款	恒款汇率补助	总基本金利息	护士学校基本金	西友人捐款	中国人捐款	政府助款	其它收入	华洋义赈会捐款	合计
1936	3200	1961	3627		7446	29		1101		17364
1938	3200	5318	10205		11798	35		43		30599
1939	3200	4713	6745	551	4589	48	1330	38	3500	24714

本表来自 Harvard Houghton Library ABC16.3.12, volumn 78.

医院的建筑也主要靠美国资金。医院土地、建筑花费总计 10 万美元，土地与建筑、设备各用一半。最昂贵的是管道费用，花费 1 万美元，供暖设备 1 万美元，电路费用 6000 美元，蒸汽设备 6000 美元。[1]这些费用基本靠从美国募集的钱款支付。1929 年汾阳新医院设备安装完成举行庆祝活动，地方筹集了 8000 两银子捐给医院，用于修盖医院客栈、太阳房（用于治疗结核病人）和佣工宿舍。[2]地方也为医院添置设施提供了一些资金。

（二）医院宗教活动状况变迁

[1] W. A. McLean, *Hospital Construction Notes.* Fenchow, Hospital Dedication Number, P21-23.

[2] The 120th Annual Report of the A.B.C.F.M.(1929-1930), P73.

汾阳医院中一直有宗教活动，这也是医院低价、免费为人看病和差会资助的关键所在。在前期病人在诊病前要听道，住院病人要参加医院的宗教活动。到 20 世纪 20 年代中后期，病人看病前不再听道，住院病人也不是非得参加宗教活动。但是，医院的工作人员基本都是教徒，医院始终设传道部、社会服务部，始终有专职布道人员定期、定时举行宗教活动，一直具有直接传教的功能，其宗教性一直都存在。

总之，汾阳医院是主要靠美国资金建立的医院，其运营的前期主要靠美国资金支持，1924 年之后医院的社会服务性增强，来自地方的资金逐渐增加，但是新中国政府接管前来自美国的资助占比较大。医院不以盈利为目的，每年都有免费、半价、低价治疗的病人，因此是在差会资金资助下的慈善性的医疗服务机构，传教始终被囊括在其开办目的之中。

三、社会福音派医疗事工性质及其变迁分析

公理会开展医疗事工之初，或传教士兼行医，或有专职的医疗传教士，此时行医是为传教服务，传教是目的，行医是医院的日常工作，是传教的手段，这样的医疗事工是宗教性的。但随着医疗工作的展开，公理会医院传教与行医的关系发生了变化，行医受到更多的重视，将专职布道制度化，医院设立专门的传道部、社会服务部，有专职传道人员。到二十世纪二十年代，随着非基运动的兴起和医院设备、医疗水平、专业水平的提高，医疗传教士只是参与传教事务，具体的传教工作由专职布道者、牧师进行，公理会医院的行医与传教逐渐分离，医院走向世俗化、科学化，宗教性减弱。

公理会医院世俗化的另一个体现是医院与地方政府合作举行医疗事业，医院为地方政府提供帮助，在地方防疫工作、卫生事业开办上做出了贡献。如前所述，汾阳医院是公理会与地方政府合办的。山西省及汾阳县政府与万德生



1914 年达成协议，允许将二府街道北的一块公地，作为医院新址（公理会购买了这块地附近的房、院，医院面积因此扩大）。万德生与官方商定，新医院不再冠以“公理会”、“施”一类的名称，命名为“汾阳医院”，由省政府、地方士绅、教会三方筹钱，进行兴建。[1]

公理会医院、传教士还与地方政府合作，为地方的防疫事业做出了贡献。1917-1918 年山西爆发鼠疫。“内务部介绍美籍医生杨怀德（Charles W. Young）莅晋，被聘为防疫总顾问，授以医务全权，领中外医员，以树设施上之模范。”根据其统计，参加防疫工作的中外医生及看护员 67 名，其中有 36 个医士，分别来自美、英、法、意大利和瑞典，他们被分别派往代县、宁武、偏关、五寨等各防线所经之县，构成防疫的技术力量。[2]这其中就有公理会的医生万德生、韩明卫等人。此后晋西、陕北等地多次爆发鼠疫，汾阳医院的工作人员多次响应地方政府要求，扑灭鼠疫。万德生带领医护人员第五次扑灭鼠疫之后，汾阳医院名声大振，当地群众给万德生送了“万人伞”，汾阳医院获得了“华北第二协和”、“小协和”的美称。[3]最关键的是万德生等人找到了鼠疫传播的规律、途径和源头，为彻底消灭鼠疫做出了贡献。此外，汾阳医院为医治猩红热、白喉等地方传染病、流行病做出了贡献，万德生为此获得北京内务部颁发的一等二级奖章，同行的马大夫获得三等二级奖章。[4]

公理会医疗事业世俗化的再一个表现是医疗人才的培养。1923 年汾阳医院

[1] 王富珍、郭任维主编:《医魂璀璨：汾阳医院故事选（1914-2014）》，山西出版传媒集团、山西经济出版社 2015 年出版，第 20 页。

[2] 曹树基:《国家与地方的公共卫生——以 1918 年山西肺鼠疫流行为中心》，《中国社会科学》2006 年第 1 期，第 180 页。

[3] 白林海主编:《山西省汾阳医院志》,山西出版传媒集团、山西人民出版社 2008 年出版，第 19 页。

[4] The Missionary Herald, January 1918, P31-35.

高级护士学校成立，教务长为孔美玉。[1]第一班 12 名男学生入学，其中的 7 人完成了学业。到 1936 年护士学校培养了 59 名护士，在中国各地的岗位上尽责，其中 5 名毕业生在汾阳医院任职。[2]1947 年 8 月 1 日再次举行入学考试，约 30 人报名，录取了 8 人，以后逐年招生，到 1951 年政府接收，共招 4 班学生，约 80 多人。[3]这些毕业的护士大多为中国公立医院服务，促进了中国医疗事业的发展。

公理会医疗事工经历了一个以传播基督教为主转向行医为主的过程。二十世纪二十年代随着它在宗教传播中作用的弱化、间接化，治病功能加强。其医疗事工虽为传教而设，却没有成为传教的附庸；医学传教士虽为传教而来华，却不是神学的"婢女"。公理会医院成长为独立的医疗机构，医院改名是其标志，其工作人员成长为专业的医疗工作者。公理会医院走向世俗化，其原因与社会福音派的特征密切相关。十九世纪下半叶，工业革命给西方社会带来巨大的物质财富，也带来了众多社会问题。新教神学家从神学角度探讨这些社会问题，讨论基督教福音的社会意义，社会福音派因此产生。社会福音神学的核心是在现实世界建立"上帝国"，注重社会改造、社会建设，使"上帝之国"变成现实。社会福音的主张、特征反映出西方国家现代化进程中宗教世俗化趋势，其目的是使宗教适应不断变化的社会需要，以基督教创建理想的人类社会。[4]社会福音派因此被称为现代派、自由派，公理会医院为适应中国的社会需要走向世俗化符合其教派特征。

---

[1] 白林海主编：《山西省汾阳医院志》，山西出版传媒集团、山西人民出版社 2008 年出版,第 5 页。

[2] Mary McClure. *Then and Now in Fenchow,* Fenchow November 1936, P3-5.

[3] 邓学和：《汾阳医院 70 年变迁》，《汾阳文史资料》第四辑，汾阳县政协、文史资料研究会 1988 年出版，第 10 页。

[4] 左芙蓉：《社会福音、社会服务与社会改造》，宗教文化出版社 2005 年版，第 14 页。



结论

本文以汾阳医院为例论述了在华社会福音派医疗事工的性质及其变迁。有学者认为，传教和行医，道不同不相为谋，最终要分道扬镳。[1]本文通过论述公理会医院传教和行医的关系，说明即使是社会服务性很强的教会医院传教和行医也没有绝对分开。史实说明，只有极少数教会医院、医学院校在发展过程中所属关系变更，转变为非教会性质，如协和医院、协和医学校和湘雅医学专门学校。协和医院 1915 年之前是由英国伦敦会与英美其他五个差会联合创办的教会医院，1915 年洛克菲勒基金会购买了协和医学校的财产，协和医学校变成“私人慈善机构”，协和医院不再是教会医院。湘雅医学专门学校起初是雅礼会与湖南地方政府合办的医学院校，1925 年改由湖南育群学会管理，成为一所私立医学院校，而湘雅医院仍由雅礼会管理，依然是教会医院。[2]其他绝大多数传教士、教会开办的医院，即便像汾阳医院这样社会服务性强的医院，到后期行医与传教分离，走向世俗化，但这并不意味着医院与差会的关系完全中断。公理会医院内一直设有传教部，具备直接传教功能，故依然是教会医院。这也体现在其经营管理与经费来源一直依靠外国差会。从前文可知，汾阳医院在后期有相当一部分经费由本地提供，差会承担的部分减少。医院曾经有中国医生担负重要责任，中国管理人员、治疗人员甚至占多数。然而，医院的主要负责人一直是传教士，差会一直提供相当一部分资金。因此，汾阳医院一直是公理会附属医院，是其慈善性服务机构。

再则，社会福音派的医疗事工不仅仅只有间接传教的作用，其开始也是为传教而设，具有直接传教作用。只是到后期它的社会服务性、世俗性增强，宗

[1] 高晞：《传教和西医：不同道不相为谋》，《自然辩证法通讯》1996 年第 4 期，第 39-46 页。

[2] 李传斌：《条约特权制度下的医疗事业：基督教在华医疗事业研究（1835-1937）》，湖南人民出版社 2010 年出版，第 19-20 页。

教性减弱，学术界关于社会福音派只注重间接传教、其医疗事工只具有间接传教作用和其医院主要为社会服务、宗教性一直弱的说法与史实并不相符合。

参考文献

Ellsworth Carlson. *The Oberlin Band: The Christian Mission in Shanxi 1882-1900*, Oberlin Shansi Memorial Association, Oberlin, Ohio,2001,

Ellsworth Carlson. *The Oberlin Band: The Christian Mission in Shanxi 1882-1900.* Oberlin Shansi Memorial Association, Oberlin, Ohio, 2001.

Houghton Library Papers, ABC16.3.12

Nat Brandt. *Massacre in Shansi.* Syracuse University Press, 1999.

Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Unit 3.

The Missionary Herald.

白林海主编：《山西省汾阳医院志》，太原：山西出版传媒集团、山西人民出版社 2008 年出版。

曹树基：《国家与地方的公共卫生——以 1918 年山西肺鼠疫流行为中心》，《中国社会科学》2006 年第 1 期。

邓学和：《汾阳医院 70 年变迁》，《汾阳文史资料》第四辑，汾阳县政协、文史资料研究会 1988 年出版。

李传斌：《条约特权制度下的医疗事业：基督教在华医疗事业研究（1835-1937）》，长沙：湖南人民出版社 2010 年出版。

王富珍、郭任维主编：《医魂璀璨：汾阳医院故事选（1914-2014）》，太原：山西出版传媒集团、山西经济出版社 2015 年出版。

赵荣达：《太谷仁术医院简史》，《太谷地方史志资料选》第一辑，1983 年。

左芙蓉：《社会福音、社会服务与社会改造》，北京：宗教文化出版社，2005 年。



Research on Evangelical Medical Work in Modern Chinese Society: Taking Fenyang Hospital as an example

Anrong LIU https://orcid.org/0009-0002-4270-6020

Shanxi Provincial Party School

Abstract: Establishing hospitals was an important mission of modern Christianity in China. This article argues that hospitals run by social evangelicals had both direct and indirect missionary functions, and some existing academic theories are not in line with reality. After the 1920s, the social service of social evangelical hospitals increased and became independent institutions, moving towards secularization and weakening their religious nature. However, they had always been charitable service institutions managed by missionaries and funded by foreign funds, and their religious nature had always existed.

Keywords: Social Evangelicalism; Medical services; Hongji Shi Hospital; Fenyang Hospital

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0010

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

晏玛太与沪江大学第一幢大建筑

孔娜 https://orcid.org/0009-0006-4696-3525

上海理工大学校史馆

摘要：晏玛太是浸信会到华东传教的第一人，为浸会宣道事业在华东地区打下了稳固的根基。为了纪念晏玛太，南浸会一度计划在上海创办一所“思晏大学堂”，上海浸会大学堂把第一幢大建筑命名为“思晏堂”。基于档案史料梳理晏玛太在华传教经历，总结“后晏玛太时代”浸信会在华传教政策的调整，分析“思晏堂”建筑背后的宗教意蕴，以期加深对晚清以来上海基督教的理解和认识。

关键词：晏玛太、南浸会、思晏堂、沪江大学、北浸会

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0011

浸信会自 1847 年传入上海至 1949 年在华工作停止，期间建教堂、办教育、出刊物，经历了本土化运动，培养了一批爱国宗教人士，是新教在华传播的一个缩影。晏玛太（Matthew Tyson Yates，1819-1888）是浸信会来华第一人，在上海四十余年致力于宣教布道，建立了华东第一所浸信会教堂，为浸信会宣道事业在华东地区打下了稳固的根基。因应中国近代化发展进程，美国南北浸会调整在华教育政策，一度计划在上海创办一所“思晏大学堂”（Yates College），以示对晏玛太的纪念。虽然最终大学定名为“上海浸会大学堂”（Shanghai



Baptist College）,[1]但却把大学堂第一幢最早也是最重要的大建筑命名为“思晏堂”（Yates Hall）。

一、晏玛太在华开拓传教事业

晏玛太1819年出生于美国北卡罗莱纳州的威克镇。他的父亲是一位虔诚的基督教徒，在当地南浸会的一所教会担任执事。受父亲影响，1836年晏玛太受浸归信耶稣基督，并立志当牧师。1840年，晏玛太考取弗雷斯特大学（Wake Forest University），他学习刻苦且成绩优异，深得老师和校长赏识。1846年8月，美南浸会差传部正式批准晏玛太的申请，差派他到中国宣道。同年10月18日，他被当地教会按立为牧师。1847年9月13日，新婚不久的晏玛太夫妇抵达上海。[2]

（一）南浸会在上海的支柱

美国浸信会来华宣教的第一人叔未士（Jehu Lewis Shuck，1812-1863），他为浸信会在两广地区的建立和发展奠定了根基。晏玛太则是浸信会前往华东传教的第一人。晏玛太夫妇初登陆上海，人生地疏，语言不通，面临的困难可想而知，但两人以坚韧的决心和信心坚持了下来。

当时距第一次鸦片战争结束仅五年，中国被迫签订不平等条约，开放五个通商口岸，作出巨额赔偿。国人“误认欧美来华之人咸以侵略为目的者，故猜忌甚深”。“因上述关系，斯时传播福音之难，犹如登天。”[3]过了一年，他们才有了第一个对福音感兴趣的慕道者。1848年11月6日，晏玛太夫妇、叔未士夫妇、

---

[1] 学校最初定名Shanghai Baptist College，中文名为“上海浸会大学堂”；1918年简称Shanghai College，中文名为“沪江大学”。

[2] 吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936年，第81页。

[3] 赵晋卿：《上海第一浸会堂百年史略》，上海：上海第一浸会堂，1947年，第2页。

纪好弼（Rosewell Hobart Graves，1834-1912）夫妇在上海老北门建立了华东第一所浸信会教会，一般称为“老北门第一浸会堂”。叔未士为会长兼牧师，晏玛太为书记。

1849 年 4 月，教会用募捐款项购得城隍庙老北门外地皮，着手建造哥特式教堂。教堂高 80 尺，讲堂 40 乘 60 方尺，外围设走廊，备有浸池及更衣室，可坐 70 人左右。同年，首次有三人加入教会，晏玛太为他们举行了浸礼。这次浸礼对华东浸信会意义不凡：[1]

“附近宣教士们的寓所有一个池塘。水面铺着旁边树林射过来的阴影。有一小群人儿站在池塘的上边动了行人的注意。许多人走到这里聚拢过来看看他们是做什么。这一小群人儿乃是个小教会及几个要受浸加入这个教会的。他们中间的牧师下到水里去给三个人施了浸。”

1853 年，太平军起义蔓延到上海，老北门教堂损毁严重。起义被平息后，晏玛太向清政府索要 5000 元损失费，重新修葺了教堂和住宅。前来听道的人较之前数量增加很多，“每星期作十七次礼拜，得福音的人数照当时的报告约有一千五百之多。”[2]1857 年，晏玛太立黄品三、叶俞氏为男女执事。同年，晏玛太全家返美休假；1860 年 12 月返回中国。1869 年，晏玛太突患喉管疾病，教堂交由黄品三主持，自此教会始有华人牧师。

晏玛太以上海为大本营逐渐把传教事业扩展到周边城市。早在 1860 年，他就到周围乡镇和城市调查，最终选择了昆山、苏州和镇江。1880 年，他委派 8 名教友，连同昆山本地的 8 名教徒，正式成立昆山浸会“圣会堂”（后改称“浸会

---

[1] 吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936 年，第 82-83 页。

[2] 吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936 年，第 85 页。



堂”）。[1]1883 年，与徐退三在苏州组织教会。[2]1886 年组织镇江教会。晏玛太还把目光投向北方的烟台。1859 年，他先后派花雅各（James Landrum Homes，1836-1861）、海雅西（Jesse Boardman Hartwell，1835-1912）和高弟丕（Tarlton Perry Crawford，1821-1902）赴山东开辟华北浸会。在他的支持下，1861 年，浸信会在烟台成立了第一个教会。[3]

美国南北战争爆发后，南浸会差会部接济在华活动的经费日渐减少，1861 年与在中国传教士的关系全部断绝。由于信徒甚少无法自养，为应付经济困境，晏玛太到美国驻上海领事馆、工部局担任翻译，又在会审公廨任陪审员，以支持家庭生活及传道所需费用。他曾一度出任美国驻沪助理领事和副领事。晏玛太逐渐变得阔绰起来，开始在上海经营地产，收获颇丰。1877 年，晏玛太辞去工部局职务，重新专注于传教事业，但仍继续经营地产。

1888 年 3 月，晏玛太到镇江接收新建的教师寓所时，突发麻痹症。3 月 17 日，在上海辞世。[4]“遗骸从寓所移往坟墓的时候，他所翻译的上海话新约头一千部在老北门浸会堂门前卸车。当时已经有了四个教会，在上海、昆山、镇江、苏州这四个城里。”[5]从 1847 年第一次登陆上海到 1888 年在上海因病去世，晏玛太持续在上海及周边地区布道和建立教会，“其他人来而复去，常常只够时间学习语言开始工作，晏玛太夫妇却总留在那里。”[6]晏玛太成为南浸会在上海的

1 昆山市政协文史征集委员会 昆山市文化馆：《昆山文史》（第十二辑），昆山市印刷厂印刷，1994 年，第 374 页。

2 王国平 唐立行：《苏州通史 清代卷》，苏州：苏州大学出版社，2019 年，第 299 页。

3 中华续行委办会调查特委会：《中华归主：中国基督教事业统计》（1901-1920）中册，中国社会科学院世界宗教研究所，1985 年，第 409 页。

4 王圣佳：《美南浸信会在沪传教活动史研究》，上海：上海社会科学院硕士学位论文，2012 年，第 24 页。

5 吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936 年，第 87 页。

6 W. Crawley. Partners across the Pacific, China and Southern Baptist: into the Second Century, Broadman Press. 1986, p.45-46.

代表和华中差会的柱石。

（二）小刀会起义中解救道台

上海自五口通商后，迅速成为对外贸易中心，吸引了来自各地的商人、买办、运输工人和游民，其中最多的是广东人和福建人。各地来沪居民形成了以乡土关系为纽带的乡帮，以乡帮为依托逐渐发展起来会党。小刀会集中于闽帮，天地会则分布于广东帮。

1853 年 9 月 5 日，农民起义军周立春、徐耀与上海小刀会的代表王国初率领数百农民攻占嘉定县城，拉开了小刀会起义的序幕。[1]9 月 7 日，起义军在首领刘丽川率领下，一举攻占上海县城，处决知县袁祖德，活捉了道台吴健彰。“过了几天，即在 1853 年 9 月 7 日，为孔子诞辰，我与两友于上午二时同到上海城，盖欲到孔庙参观祭孔典礼也。”[2]晏玛太机缘巧合下目睹了当天起义经过。

晏玛太出县城后将情形报告给美国驻华公使马沙利（Humphry Marshall，1812-1872）。他又充当译员，从租界陪同马沙利入城查看。[3]吴健彰是美商旗昌洋行的股东，马沙利当天就致函刘丽川表示愿负保护之责，“当时美国方面又提议，如果将道台带出县城，美国领事馆愿负保护之责。”[4]晏玛太主动请缨，“自告奋勇，替公使致送公文”。[5]接到信后，刘丽川当晚会见马沙利，表示吴的

[1] 周育民 邵雍：《中国帮会史》，武汉：武汉大学出版社，2012 年，第 173 页。

[2] 晏玛太：《太平军纪事》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 519 页。

[3] 晏玛太：《太平军纪事》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 520 页。

[4]《北华捷报》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 57 页。

[5] 泰勒：《晏玛太传》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 535 页。



安全没问题。9 月 9 日，美洋行派人到关押吴健彰之处，让吴脱去官服，打扮成商店伙计模样，着便服，戴墨镜，持破伞，两名身强力壮的广东人充当侍从[1]。三人偷偷溜到离晏玛太家不远的北面城墙根，用事先准备好的长布条缒城逃脱。吴健彰逃出县城后，先躲藏到晏玛太家里，“他们先到我的宅中，复到旗昌洋行即美公使的寓所。”[2]

晏玛太在小刀会起义期间住在上海县城北门外，亲眼看到起义经过及交战双方的战况。他参与了解救道台吴健彰，根据当时见闻撰写了《太平军纪事》。《太平军纪事》为研究太平军及小刀会起义提供了难得的一手史料。他对小刀会起义持否定态度，认为是“一度无用的和破坏的地方事件”，[3]成为 20 世纪 50-60 年代歌颂小刀会文艺作品中阴险的美帝国主义代表。而小刀会起义及其被镇压，则给上海城市带来深远影响。此后上海城市重心逐渐转移到租界，租界由华洋分处变成华洋杂处，工部局等机构相继设立。

（三）出版《中西译语妙法》

为便于中外人士沟通，帮助传教士掌握上海方言，晏玛太撰写了《中西译语妙法》（First Lessons in Chinese），1871 年由上海美华书馆出版。这是外国传教士编写的第一本上海话教科书。

1851 年，晏玛太罹患眼疾，布道工作步履维艰，于是经常上茶馆跟人学习沪语并乘机布道。他日后回忆：“我学的第一句上海话说‘迭个叫啥？’，就这样有了一座房屋，一个厨子，买了一条火腿和一些蔬菜，学了一句上海话，开始

[1] 熊月之：《上海人解析》，上海：上海教育出版社，2019 年，第 204 页。

[2] 晏玛太：《太平军纪事》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 521 页。

[3] 晏玛太：《太平军纪事》，上海社会科学院历史研究所：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 532 页。

了我们在上海的生活。"[1]凭"迭个叫啥"，一只铅笔和一个笔记本，晏玛太学会了一口地道的上海话。

晏玛太重视语言的实用性和功能性，认为学习语言是为了在实际生活中运用，仅仅从词典中孤立地学习汉语，是一种费时费力的学习方式。《中西译语妙法》就以简单实用的上海话和英语口语双语对照编排，采用英语语句和上海话语句左右对应的排列方式，英语下方注以上海话发音的汉字，上海话上方以罗马字标注其发音。他还尽可能在每个词条后面予以举例说明，以供学习者反复练习。晏玛太还强调语言与社会文化之间的关联，主张让学习者从词类角度来认识和学习汉语。晏玛太也未忽略中国人学英语。他在序言中提到，这是一本提供给外籍汉语初学者学习汉语的工具书，但对中国人学习英语也有帮助，"以此书学西语易学易知易用，学成适用即可为洋商司事获益生财矣。"[2]

《中西译语妙法》一书出版后影响甚广。1886 年，著名传教士潘慎文（Alvin Pierson Parker，1850-1924）调往上海，担任中西书院院长，他首先推荐学习上海方言的书目就是此书。[3]1870 年，花翎即补知州、恩施人赖国华致信上海《教会新报》，要求"代买照像药料及《化学初级》二卷、寒暑针一具"，同时建议"翻译各种书籍，如有奇巧机器及格物、医药业书，祈将书名、价值详细批明，并祈代买药性总考一部、中西译法妙语一部。"[4]该书又分别于 1893 年和 1899 年两次修订再版。

---

1 李亚丁：《晏玛太》（Matthew Tyson Yates），刊于网站：https://www.bdcconline.net/zh-hans/stories/yan-matai，引用日期：2024 年 11 月 30 日。

2 晏玛太：《中西译语妙法》，上海：美华书馆，1871 年，自序。

3 邹王番：《美国来华传教士潘慎文汉语学习研究——以英文期刊<教务杂志>为中心》，引用网站：https://kansai-u.repo.nii.ac.jp/record/19366/files/KU-1100-20201130-03.pdf，引用日期：2024 年 11 月 28 日。

4 林乐知：《教会新报》（第 4 册），上海：华文书局，1968 年，总第 1907-1908 页。



除了《中西译语妙法》，晏玛太还编撰了《汉语基础》，并在去世前夕将新约《圣经》部分翻译成上海方言。这些作品真实反映了19世纪中后期上海方言的特点，有助于传教士更便捷地了解和掌握上海方言，也在客观上保存了研究上海方言的宝贵资料。

二、浸信会开启"后晏玛太时代"

外国传教士在中国的布道事业并不顺利，晏玛太夫妇亦遭遇了系列困难。两人苦心经营，成绩却颇为"惨淡"。1854 年，晏玛太到上海的第七年，老北门浸会堂才有了第一位女教友。1859 年，晏玛太到上海的第十二年，教友才增至 24 名。晏玛太去世时，老北门浸会堂的教友不足千人，"教友人数都不多，都是因为晏玛太收教友十分小心。他曾告诉一位朋友说，假若放松些就已经得千多教友了。"[1]面对布道不利的境况，南北浸会开始调整策略，改变在华教育政策，以更好适应上海这个快速工业化的城市。

（一）改变在华教育政策

毋庸讳言，传播福音和发展信徒是传教士来华的主要目的，但对如何传播福音及采取何种方式发展信徒，浸会传教士的态度和观点经历了一个变化过程。

早期来华的传教士大都呈现出鲜明的虔信派特征。"早期派往中国的传教士大体上是一批严肃的非世界主义者，其特点是均在虔信主义影响最强大的农村地区出生和成长的……他们的观点缺少幽默或妥协的余地"。[2]晏玛太就是这种典型的虔信派人物。[3]他认为中国士人背诵经典的本领令人赞叹，商人精明能干，

[1] 吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936 年，第 87 页。

[2] 韩德：《一种特殊关系的形成——1914 年前的美国与中国》，项立勇 林勇军译，上海：复旦大学出版社，1993 年，第 27 页。

[3] 王立诚：《美国文化渗透与近代中国教育》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 14 页。

农民和工匠勤劳可爱，但“他们不会成为美国所赞赏的公民”，因为“他们有邪恶与不道德的内在本能，蔑视妇女，全然缺乏一种诚与真的道德意识……这一切使中国人不配成为一个文明的基督教国家的公民。”[1]他哀叹中国的愚昧落后，却并不想传播西方科技知识以促进中国富强，因为传教是他们的首要的唯一的使命。这种态度在南北浸会比较普遍。1850 年，北浸会指示赴华传教士，他们的使命是传播耶稣基督的福音，不是传播西方的科学和文化技术，不能让翻译西书和教育事工占去太多的宣教时间。[2]

受这种思想影响，浸会传教士在华办学积极性不高，办学层次低，大多局限于小学程度。他们主要在乡村开设走读日校，讲授《圣经》和中国的四书五经；在城市开设寄宿学校，招收基督徒子女，培养他们将来为教会服务；还开办圣经妇女训练班，派女信徒向乡村妇女宣讲圣经故事。到 19 世纪末，南浸会华中差会有 9 所小学，共 171 名学生。北浸会华东差会有 3 所寄宿学校，共 75 名学生；还有 5 所其他类型的学校，共 86 名学生。[3]可以说，整个 19 世纪，浸会在华未开办一所年级齐全的中学。与浸会的“迟钝”不同，其他教派纷纷开办高层次的教会学校且取得不小的成果。到十九世纪末，长老会、圣公会等陆续在中学基础上拓展大学部。长老会创办文会馆和育英书院，美以美会创办汇文书院，公理会创办潞河书院，圣公会创办圣约翰书院。[4]与此同时，教会学校在中国发展迅速。1877 年就读教会学校的学生有 5917 人，1890 年就已增加到

[1] C. E. Taylor. Yates the Missionary: as Told in His Letters and Reminiscences, Nashville: Sunday School Board,1898, p.228-229.

[2] Annual Report of A.B.F.M.S.,1850, p.294-295.转引自王立诚：《美国文化渗透与近代中国教育》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 16-17 页。

[3] 海波士：《沪江大学》，王立诚译，珠海：珠海出版社，2005 年，第 2 页。

[4] 芳卫廉：《基督教高等教育在变革中的中国》(1880–1950)，刘家锋译，珠海: 珠海出版社，2005 年，第 10-11 页。



16836 人。[1]

在浸会内部，越来越多的中国信徒要求提供圣公会所进行的专业训练。来自内部和外部的压力促使他们不得不改变在华教育政策。实际上，晏玛太晚年也支持办神学院，并且不再把教育和宣道对立起来，“相信学院和神学院的工作有紧密联系”。[2]1886 年，万应远（Robert Thomas Bryan，1855-1936）应晏玛太之邀来华。他在晏玛太去世后成为接班人，于 1897 年在上海创办了南浸会神学院，由此开启了浸信会在上海传教的后“晏玛太时代”。

（二）华中差会和华东差会协议联合办学

1900 年义和团运动爆发后，南浸会华中差会和北浸会华东差会的传教士来到上海租界避难。避难期间，他们总结反思之前的传教工作，讨论在教育方面开展合作以面对将来的问题，其中最重要的是如何培养中国的领袖人才。

经过近 6 个月的商讨，两个差会初步形成联合办学意向。北浸会华东差会的柏高德（John Thomas Proctor,1869-1927）就双方同意的学校级别、管理、经费等事项制定了一份计划，1901 年 6 月寄送给美国北浸会总部的干事。1902 年，两个差会各派四人组成委员会，负责协商联合办学的具体事宜。10 月 29 日，经过联席会议、广泛讨论、多次表决和征求中国布道师的意见后，通过了《关于美南浸信会华中差会与美国浸礼会华东差会联合办基督教学院的声明》及决议，决议明确要在上海办一所学院，“由于没有一所提供高等教育的学校……我们华东两个差会的传教士感到应采取一些措施以满足我们中国基督徒子女的要求，以此将他们保留给我们的事业，培养他们成为有效率的教会成员和

[1] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China. 1890，p.732.

[2] C. E. Taylor. Yates the Missionary: as Told in His Letters and Reminiscences, Nashville: Sunday School Board, 1898, p.226.

同工。"[1]还要求华中差会的万应远利用返美休假募款 3 万美元，以供学院购地和建设之用。

在华的两个差会达成了一致，但美国南北浸会总部却持不同意见。北浸会认为联合办一所大学的时机尚未成熟，应把精力集中在办较低标准的中学，而非大学。南浸会则不同意和北浸会联合办学，但授权万应远募款办一所属于南浸会的大学，为纪念晏玛太，大学命名为"思晏大学堂"。[2]

美国总部的分歧延缓了办学进程，但未打消两个差会的想法，因为他们深切感受到中国形势已发生变化，提高办学层次刻不容缓。1901 年清政府推行新政，下诏科举考试废除八股；1904 年正式颁布《奏定学堂章程》，推行新学制，传统科举制走到了尽头。1902 年，中国教育会向所有传教差会发出呼吁，要求尽量多派遣专职的传教士来华充实教会学校，"通过强化和完善这一服务力量，我们便增加了未来的中国政府教育制度受这一更佳榜样的影响和使之为范本的可能性。"[3]1904 年夏，华中差会和华东差会再次在莫干山举行会议，草拟了具体章程，送交美国总部希望获得批准。

1904 年 10 月，两个差会得知他们的方案仍未获美国总部同意后，便决定派积极筹划办学的柏高德利用休假回国到总部进行游说。柏高德毕业于芝加哥大学，受美国海外学生志愿运动的影响，使他最初在湖州传教时就反省传教政策并产生了办一所大学的想法。[4]经过柏高德的努力，1905 年 3 月，两个浸会总部终于通过了联合办学方案，决定设立两个并列的学校，一所学院和一所神学

[1] 海波士：《沪江大学》，王立诚译，珠海：珠海出版社，2005 年，第 10 页。

[2] 南浸会办的《真光报》后来还把南北浸会合办的"浸会大学堂"称为"思晏大学堂"。参见：《上海佳音》，《真光报》第 70 册，1907 年 10 月。

[3] An Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China, the Chinese Recorder, Dec., 1902.

[4] J. T. Proctor. In Remembrance, the Chinese Recorder, Feb., 1928.



院，在同一校园和在同一董事会管理之下，但各有校长和教员。[1]大学的英文名定为 Shanghai Baptist College，中文名为"上海浸会大学堂"。神学院的英文定名为 Shanghai Baptist Theological Seminary，中文名为"上海浸会道学书院"。同年 5 月，南北浸会总部批准了学校章程，两个差会推选出了第一届董事会。

几经周折，南浸会想创立的"思晏大学堂"被"上海浸会大学堂"取代，但上海浸会大学堂把第一幢最早的也是最重要的大建筑命名为"思晏堂"，以示对晏玛太的感激和怀念。

三、上海浸会大学堂建造"思晏堂"

1905 年 11 月 2 日，上海浸会大学堂的校董事会选定并购入上海东北部黄浦江边一块约 21 英亩的土地和 5.5 英亩的滩地，此处距市中心 6 英里、距公共租界边界 1 英里。[2]校董会接受万应远的提议，决定建一幢名为"思晏堂"（The Yates Hall）的楼。"思晏大学堂"止于设想，"思晏堂"成为现实。

（一）规划设计

校董会购得土地后，就开始规划校园，建造思晏堂。他们成立了地产和建筑委员会，聘请美国测量员对校园土地进行测绘和规划。因经费所限，委员会决定建一幢行政楼（思晏堂）、两幢宿舍、一间食堂和四幢教员住宅。图 1 为当时校园规划地图，中央黑色 1 号区域是思晏堂建设地块。[3]规划中的思晏堂有三层楼高，外部尺寸约 50 x 110 英尺,预算约 30000 墨元。

[1] 海波士：《沪江大学》，王立诚译，珠海：珠海出版社，2005 年，第 16 页。
[2] F. C. MABEE. The Shanghai Baptist College. Educational Review, 1916, 8(7), p.216.
[3] F.J.WHITE. A mission University in the Making. The Baptist Missionary Magazine, 1908, 78(4), p.160.

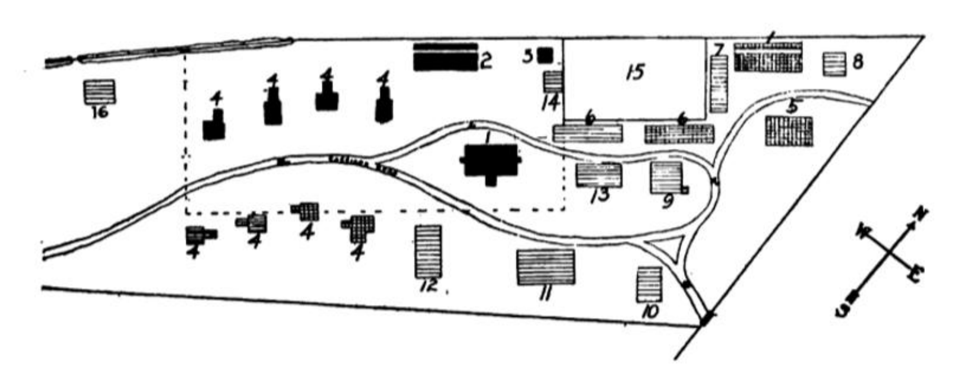


图 1 上海浸会大学堂暨道学书院规划图

1906 年 4 月，校董会批准了校园规划方案。上海建筑承包商邝玉驰竞标成功，与学校约定 1908 年 1 月 31 日前完成所有建筑的施工。建筑师查尔斯·摩尔（Chas. Moore）以合同价格的 5%(每月 250 元)，承担建筑师和建筑监理工作。委员会雇佣了一名中国籍绘图员，负责绘制平面图、立面图、剖面图等工作。柏高德全程跟进监督，保障校园规划和建筑方案的实施。[1]

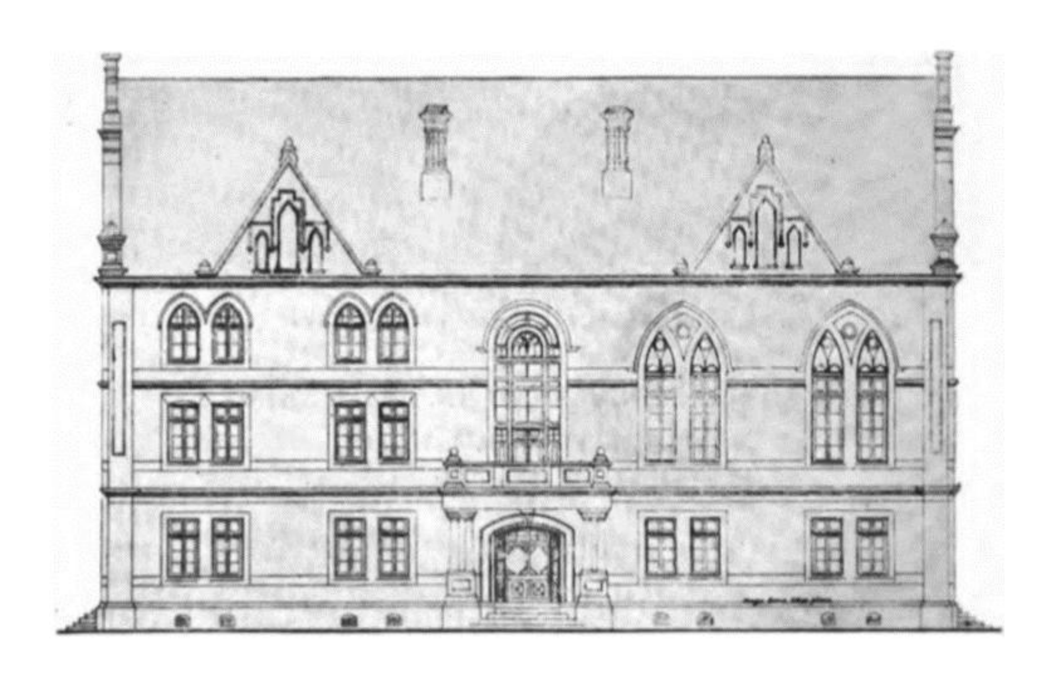


图 2 思晏堂南立面设计图

[1] F.J.WHITE. A mission University in the Making. The Baptist Missionary Magazine, 1908, 78(4), p.158-159.



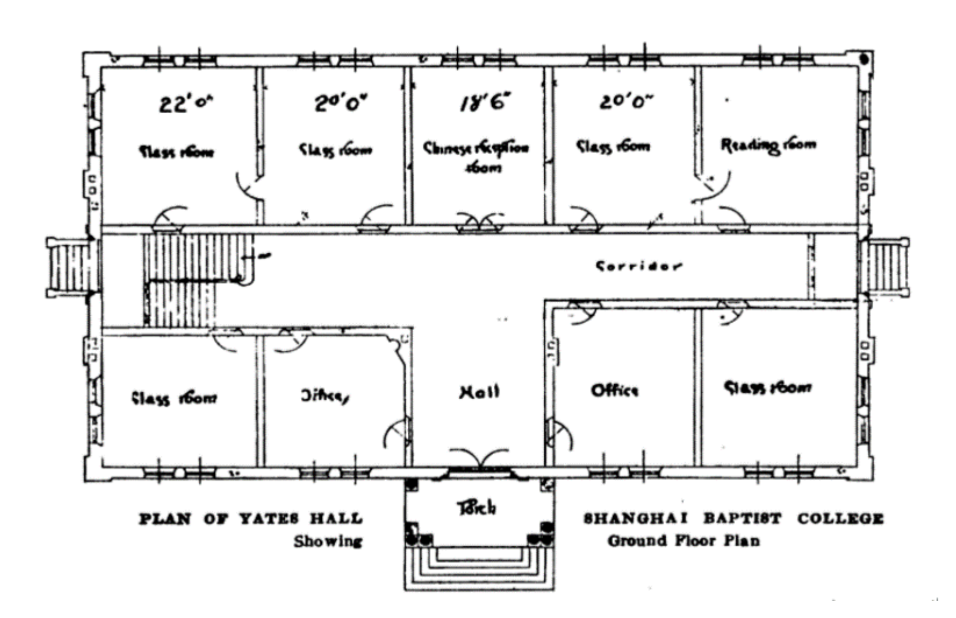


图 3 思晏堂内部设计图

（二）垫高地基

1907 年 5 月，施工正式开始。虽然选择在黄浦江畔建校是"对黄浦江一览无余……他们看到了资源丰富人口众多的中国广袤大地，这座伟大的城市是它的门户"，[1]但低洼的地势并不利于校园建设。

为了防止江潮，校董会决定把建楼所需的 40 亩滩地的地基垫高 6 英尺 6 英寸，即把图 1 中虚线标注的地块垫高约 1.98 米。学校最初雇佣许多劳工从校园西侧挖土，再用扁担挑到垫高处，直至西侧被挖出一个大池塘才完成一半。后来一户居民把自家地里的土挖出来卖给学校，数百工人推着独轮车昼夜运土，终于完成了地基垫高工作。地基垫高后的土质松软，又耗时 8 个月打地基：[2]

> 一根根桩子打进淤泥地里。桩上铺满 4 英尺宽、6 英尺深的石灰、黄沙和碎砖坚硬混合物。12 人爬上一个高台，和着东方号子的节奏，把挂着绳

[1] F. J.WHITE. The story of the University of Shanghai: From the Year 1906 to the Year 1934. 1935, p.4.

[2] F. J.WHITE. The story of the University of Shanghai: From the Year 1906 to the Year 1934. 1935, p.5-6.

子的巨大木夯拉起再放下。打好思晏堂的地基用了整整 8 个月的时间。

1908 年 1 月 21 日，学校举行思晏堂奠基仪式。校董会主席高雪山（Josiah Ripley Goddard，1840-1913）主持，美南浸会主席、美国南北浸会第一届联席会议主席斯蒂芬斯（Edwin William Stephens，1849-1931），上海道台梁如浩，美国驻华公使田贝（Charles Denby，1830-1904）和南北浸会多名传教士参加了奠基仪式。斯蒂芬斯首先发表演讲：“上海浸会大学堂之于上海，就如自由女神像之于纽约，都矗立在大城市的港口入口，都是友好的象征……这所学校是晏马太博士及众多教徒多年工作达到的一个辉煌高峰。”[1]嘉宾演讲结束后，斯蒂芬斯手持银铲为思晏堂奠基。这块奠基石的运输也颇费周折，最后由上海船舶公司派船专门运送到学校，奠基石上刻着“Yates Hall Corner Stone laid by E. W. Stephens, LLD. First president of the General Convention of Baptists of North America. Shanghai Baptist College * Shanghai Baptist Theological Seminary January 21, 1908”字样。[2]

思晏堂奠基仪式不仅是思晏堂地上工程的开端，还意味着“物理空间”的上海浸会大学堂的开端。正如魏馥兰所说：“这石头不仅是思晏堂的奠基石，也是整个学校的奠基石。”[3]思晏堂是自晏玛太以来浸信会传教士多年苦心经营的成果，也是南北浸会合作的成果。1 月 22 日的《字林西报》和 1 月 24 日的《北华捷报和最高法庭与领事公报》对思晏堂奠基进行了长篇幅报道，记录了整个奠基仪式和三位嘉宾的演讲内容。

（三）竣工启用

思晏堂奠基仪式与原计划完成所有建筑施工日期只隔十天，竣工延期已成

---

[1] The Yates Hall. The North-China Daily News, 1908-01-22.

[2] Minutes of the Meetings of the Board of Trustees for the Shanghai Baptist College and Seminary, 1908.

[3] F. J.WHITE. The story of the University of Shanghai: From the Year 1906 to the Year 1934. 1935, p.8.



必然。1908 年年底，思晏堂终于竣工。"为期两年的建筑工作在 1908 年最后的几天完结。"[1]

竣工后的思晏堂长 110 英尺、宽 64 英尺，长方形平面，砖木结构，由清水红砖、石头和美国松木建成。[2]南立面双联尖券、山墙玫瑰窗，双坡红瓦，南向入口采用组合柱式门廊，东向入口有拱形门洞，呈现出典型的美国学院哥特式建筑风格。



图 4.柏高德拍摄的竣工后的思晏堂

1909 年 2 月 10 日，上海浸会大学堂正式开学，思晏堂正式启用。作为第一幢综合性大建筑，思晏堂功能多样：神学院和大学的办公室、教室在一楼；礼堂在二楼，高耸至三楼，足以容纳 300 人；二楼和三楼的其他房间用作学生宿舍。[3]随着学校发展，思晏堂陆续增加了其他功能，1911 年在二楼设置一间阅览室。学生数量逐年增加，学校又对思晏堂进行扩建，增加一层变成四层。

[1] J. T. Proctor. The Shanghai Baptist College Opened for Work—Plans and Prospects. The Baptist Missionary Magazine, 1909, 79(5), p.161.

[2] Shanghai Baptist College and Theological Seminary Prospectus. Shanghai: Printed at the American Presbyterian Mission Press, 1907.

[3] F.J.WHITE. A mission University in the Making. The Baptist Missionary Magazine, 1908, 78(4), p.3.

作为最早又是最重要的一幢大建筑，思晏堂给学生留下了深刻的印象。陈子初在《沪江大学记》中记叙 1914 年的思晏堂：[1]

> 思晏堂面南背北，高凡四层。其前有台，以思晏堂三字缀其上。堂之下层，中设会客厅。厅置玻柜六，凡动植之标本，各省之天产，以及钟鼎古画，悉罗而致之，不啻一小博物院。第二层有藏书楼，所藏中西文学格致等参考书，不下千余册……又有礼堂一，可容三百人。……一二层除礼堂、藏书楼、客厅外，余悉为教室。三四层为斋房。

1914 年春，上海浸会大学堂和上海浸会道学书院合并，定名为 Shanghai Baptist College and Theological Seminary,中文名“沪江大学暨道学书院”。1918 年，学校简称 Shanghai College，中文名“沪江大学”。1920 年首次招收女生，女生宿舍最初就设在思晏堂四楼。后来陆续兴建了怀德堂、新图书馆、思魏堂和大礼堂，思晏堂的功能逐渐单一，主要用作行政办公楼和教学楼。

余论

曾长期在沪江任教的南浸会传教士海波士认为：“这所学院和神学院是建立在一个世纪的新教和近四分之三世纪的浸会在华历史的基础之上的。……所有这一切都围绕着一个目的，就是使人们皈依基督和建立基督教会。”[2]创办沪江大学的最初目的是传播福音，这从思晏堂的命名和功能可窥见一斑。

思晏堂二楼礼堂是举行宗教活动的重要场所。1909 年学校成立基督教青年会，1913 年成立沪东浸礼公会，基督教青年会和沪东浸礼公会的许多宗教活动，如礼拜日讲道、主日学、祈祷会等，都在二楼礼堂举行。“学生除了每周有两个课时的宗教必修课外，还必须参加礼拜。在平日，学生在上午十时的课间到礼

[1] 陈子初：《沪江大学记》，《天籁》，1914 年第 3 卷第 1 期，第 46-47 页。

[2] 海波士：《沪江大学》，王立诚译，珠海：珠海出版社，2005 年，第 19 页。



堂去做 15 分钟的礼拜。到了星期天，学生必须参加一小时的讲经礼拜，还必须参加主日学”。[1]圣诞节时，思晏堂二楼礼堂会装饰圣诞树，全校师生、教徒及子女聚在一起举行庆祝活动。[2]

传教士们希望，无论是否皈依基督，所有学生都能在宗教氛围中培育基督教的灵性。但随着自由派神学的兴起、进步主义教育观念的传播，为了更好适应中国国内政治和社会形势的变化，沪江开始调整其教育模式。1916 年推行“选科制”后，宗教科（神学院）的实际培养人数并不多，每届毕业生从未超过四人。1922 年非基督教运动兴起，沪江在坚持“更基督化”的同时也强调要“更中国化”。1931 年学校把英文名称改为 The University of Shanghai,取消了原来连带着的 Seminary。1935 年正式停办神学院，只在大学内部设立“宗教学科”。无论传教士是否赞同，沪江在日益世俗化中形成了独特的办学特色，确立了其在上海乃至全国的地位。在此过程中，宗教色彩日益隐于大学背后，呈现越来越弱的态势。

任何一种建筑形态，“都会同时具有历史现象和现实现象的属性”。思晏堂与其说是建筑，不如说是历史，更是一种现实。作为历史现象，“彼时彼地人的行为活动已不会再重复”，而作为一种现实现象，“此时此地人的行为活动又促使对其所表现的历史价值、文化价值和社会意义的再理解，在另一层次和时空中延续着这一过程，并从新的观念和角度重新认识彼时彼地的活动过程”[3]。1952 年，沪江大学解散后在原址建立了一所新的学校，发展成为今天的上海理工大学。晏玛太来沪传教、创办上海浸会大学堂、建造思晏堂、沪江大学的世俗化与被解散……这些事件在历史情境中相互交织，最后凝固成思晏堂这幢建筑。

[1] 王立诚：《美国文化渗透与近代中国教育——沪江大学的历史》，上海: 复旦大学出版社，2001 年，第 71 页。

[2] L. Shying. News Column. The Voice, 1913, 2(2), p.16.

[3] 董黎：《中国教会大学建筑研究》，珠海: 珠海出版社，1998 年，第 275 页。

“思晏堂”三个字至今仍镌刻于建筑入口，不过大多数人已不知晏玛太及其背后的故事了。

参考文献

吴立乐：《浸会在华布道百年略史》，上海：中华浸会书局，1936 年。

赵晋卿：《上海第一浸会堂百年史略》，上海：上海第一浸会堂，1947 年。

昆山市政协文史征集委员会 昆山市文化馆：《昆山文史》（第十二辑），昆山市印刷厂印刷，1994 年。

王国平 唐力行：《苏州通史 清代卷》，苏州：苏州大学出版社，2019 年。

周育民 邵雍：《中国帮会史》，武汉：武汉大学出版社，2012 年。

上海社会科学院历史研究：《上海小刀会起义史料汇编》，上海：上海人民出版社，1980 年。

熊月之：《上海人解析》，上海：上海教育出版社，2019 年。

中华续行委办会调查特委会：《中华归主：中国基督教事业统计》（1901-1920）中册，中国社会科学院世界宗教研究所，1985 年，

王圣佳：《美南浸信会在沪传教活动史研究》，上海：上海社会科学院硕士学位论文，2012 年。

林乐知：《教会新报》第 4 册，上海：华文书局，1968 年。

晏玛太：《中西译语妙法》，上海：美华书馆，1871 年。

韩德：《一种特殊关系的形成——1914 年前的美国与中国》，项立勇 林勇军译，上海：复旦大学出版社，1993 年。

王立诚：《美国文化渗透与近代中国教育》，上海：复旦大学出版社，2001 年。

海波士：《沪江大学》，王立诚译，珠海：珠海出版社，2005 年。

芳卫廉：《基督教高等教育在变革中的中国》(1880–1950)，刘家锋译，珠海：珠海出版社，2005 年。

董黎：《中国教会大学建筑研究》，珠海: 珠海出版社，1998 年。



陈子初：《沪江大学记》，《天籁》，1914 年第 3 卷第 1 期。

李亚丁：《晏玛太》（Matthew Tyson Yates），https://www.bdcconline.net/zh-hans/stories/yan-matai. 2024-11-30.

邹王番：《美国来华传教士潘慎文汉语学习研究——以英文期刊<教务杂志>为中心》，https://kansai-u.repo.nii.ac.jp/record/19366/files/KU-1100-20201130-03.pdf. 2024-11-28.

W. Crawley. *Partners across the Pacific, China and Southern Baptist: into the Second Century,* Boardman Press. 1986.

C. E. Taylor: *Yates the Missionary: as Told in His Letters and Reminiscences,* Nashville: Sunday School Board, 1898.

F. J. WHITE: *The story of the University of Shanghai: From the Year 1906 to the Year 1934*. 1935.

Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China. 1890.

An Appeal to Foreign Mission Boards for Trained Educators for China, the Chinese Recorder, Dec., 1902.

J. T. Proctor: *In Remembrance*, the Chinese Recorder, Feb., 1928.

F. C. MABEE: *The Shanghai Baptist College*. Educational Review, 1916.

F.J.WHITE: *A mission University in the Making*. The Baptist Missionary Magazine, 1908.

*The Yates Hal*l. The North-China Daily News, 1908-01-22.

Minutes of the Meetings of the Board of Trustees for the Shanghai Baptist College and Seminary, 1908.

J. T. Proctor：*The Shanghai Baptist College Opened for Work—Plans and Prospects*. The Baptist Missionary Magazine, 1909.

Shanghai Baptist College and Theological Seminary Prospectus. Shanghai: Printed at the American Presbyterian Mission Press, 1907.

L. Shying: *News Column*. The Voice, 1913.

Matthew Tyson Yates and the First Building of University of Shanghai

Na KONG https://orcid.org/0009-0006-4696-3525

University of Shanghai for Science and Technology

Abstract: Dr. Matthew Tyson Yates was the first Baptist missionary to East China, laying a solid foundation for Baptist missions in East China. In honor of him, the Southern Baptist Convention once planned to establish "Yates College" in Shanghai, and the Shanghai Baptist University named its first large building "Yates Hall". Based on the archives and historical materials, this study comprehends the missionary experience of Dr. Matthew Tyson Yates in China, summarizes the adjustments of the Baptist missionary policy in China in the "post-Yates era", and analyzes the religious meaning behind the building of the Yates Hall, with a view to deepening the understanding and knowledge of Christianity in Shanghai since the late Qing Dynasty.

Keywords: Matthew Tyson Yates, Southern Baptist Convention, Yates Hall, University of Shanghai, American Baptist Missionary Union

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0011



晚明儒家天主教徒的儒学观

贾未舟 https://orcid.org/0009-0004-5398-8275

广东财经大学应用伦理研究中心

摘要：由于天主教来华而出现的儒家天主教徒，具有本土儒家知识分子和天主教徒双重身份，天主教神学的本土化和儒学的天主教化，是这些入教儒生的理论使命。他们大都有心学背景，出心学入天学，在对儒学困境的反省的基础上，以耶释儒，亲古儒、斥近儒，对儒家和天主教经典双向诠释，重构儒学传统。

关键词：儒家天主教徒、儒学、心学、古儒、近儒

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0012

中国本土儒家天主教徒的产生，是以利玛窦为代表的传教士“文化适应”路线的产物，代表了晚明一部分开明的儒家知识分子秉执“累朝以来，包容荒纳”、“褒表搜扬，不遗远外”的文化传统，[1]在对儒学的自我审视和批判中，通过与西来的天主教神哲学思想的融会贯通，坚持儒学本位，借以重构儒学传统，为中国思想和文化的发展别开生面。

[1] 徐光启，徐氏庖言，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 433 页。

一、儒家天主教徒与心学的渊源

晚明西学第一次大规模入华前后，正是心学风行时，儒家知识分子理解甚至接受天学，其中是否有“心学”的因素？朱维铮在《走出中世纪》中指出：“谁若留心晚明学术史的全貌，谁就不会不注意一个历史现象，即前述利玛窦的传教路线，恰与王学由萌生到盛行的空间轨迹重合”，[1]“我曾以为要厘清晚明耶稣会士入华史，需要考察王门诸派与利玛窦所谓学术传教的相关度。一个明显的历史现象，就是对利玛窦的西学，由好奇、同情到接受的，多数王学人士。”[2]或许，天学对于中国思想史而言并不是一个历史偶在，它在晚明的流播以及儒家知识分子理解和接受之，是和王门心学有内在的联系的。

1、心学与天学

心学发达前，官学化的程朱理学是绝对权威，明清之际的朱彝尊有言“言不合朱子，率鸣鼓而攻之。”[3]即为明证。阳明出世，标榜为儒学正统学脉的程朱理学的权威开始受到挑战，如顾炎武所言“文成以绝世之资，唱其新说，鼓动海内。嘉靖以后，从王学而诛朱子者始接踵于人间。”[4]从学理上讲，就是王阳明的良知准则说对程朱理学僵硬、冷峻的天理思想产生冲击，为天学的输入创造了开放的文化氛围。[5]王阳明一改理学“性即理”之说，力倡“心即理”，“心”作为内在的良知是善恶判断的最高准则：“尔那一点良知，是尔自家的准则。”[6]甚至非孔：“求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以乎是也。”[7]后有李贽之“不以

---

[1] 朱维铮：《走出中世纪（修订本）》，上海：复旦大学出版社，2007 年，第 142 页。

[2] 利玛窦，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》导言，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 13 页。

[3] 朱彝尊：《曝书亭集·道传录序》卷三十五，四部丛刊本，第 25 页。

[4] 顾炎武，黄汝成集释：《日知录·书传会选》卷十八，长沙：岳麓出版社，1994 年，第 829 页。

[5] 陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化交流》，上海：上海人民出版社，1992 年，第 60 页。

[6] 王守仁：《传习录》，收于王阳明著、吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 92 页。

[7] 王守仁：《传习录》，收于王阳明著、吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍



孔子之是非为是非”为响应。王畿说：“世之儒者，以学在读书，学在效先觉之所为，未免依籍见闻，仿循格套，不能自信其心。”[1]因而要“解缆放船，顺风张棹；则俱浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉？”[2]泰州学派将这种思想解放的运动推向极致。心学曾被嘉靖皇帝斥为异端邪说而被禁锢长达半个世纪，但是“嘉、隆之后，笃信程朱，不迁其说者，不复几人矣。”心学曾为异端，没什么正统意识，当然也不会排斥梯波航浪八万里而来同为“异端”的天学，这样，当天主教来华时，晚明具有心学素养和背景的儒家知识分子就很容易对天学产生好奇心、同情心，并且受历史上的“补儒”思维惯性的影响而去接触、理解甚至接受天学。

除了上述外在因素，天学和心学相亲还有学理相和的内在原因。最主要的就是伦理选择中的意志自由原则。[3]从先秦到宋明，儒学尤其是理学都强调伦理纲常皆为天道和天理的先天设定，人能做的只能是顺应和服从，没有意志自由的可能。但是心学特别强调伦理选择中的自愿原则，从王阳明的良知本体说到王门后学都是如此。王畿更明显：“不论在此在彼，在好在病，在顺在逆，只从一念灵明，自作主宰，自去自来，不从境上生心……便是真为性命。”[4]这分明是说命运完全在于自己的选择，“独即意之别名……自作主张，自裁自化，故举而名之曰独。”[5]以上所述，可见心学中的德、行选择注重个性解放、意志自由。

意志自由同样是是天主教伦理学的基石。天主教并不认为一个没有理性意

出版社，1992 年，第 63 页。

[1] 王畿，吴震编校整理：《王畿集·书贞俗卷序》卷二，南京：凤凰出版社，2007 年，第 363 页。

[2] 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，收入夏瑰琦等点校：《黄宗羲全集》第八册，杭州：浙江古籍出版社，1992 年，第 543 页。

[3] 陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化交流》，上海：上海人民出版社，1992，第 62 页年。

[4] 王畿，吴震编校整理：《王畿集·答周居安》卷十二，南京：凤凰出版社，2007 年，第 335 页。

[5] 《王一庵先生遗集·会语正集》卷一，东台袁氏据原刻重编本。

志选择能力的人，能够真正理解包括十字架救恩在内的天主的恩典，只有出于自由选择的天主信仰，天主的赏罚和救恩才真正有意义。基督宗教很大意义上被认为是一种理性宗教，就在于承认人在信仰抉择前的自由，利玛窦曾言："意者心之发也，金石草木无心则无意……善恶是非之心内之意为定。……故吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾弱意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。"[1]比如天主教在解释始祖被逐出伊甸园一事时，也特别强调亚当的自由意志的选择以及责任。可以说，心学伦理学和天主教伦理学在主体性、意志自由和选择上是琴瑟和鸣。

2、儒家天主教徒：在心学与天学之间的抉择

天学和心学相亲和还有一点就是共同的普世意识。天主教自诩为"公教"，就是认为天主信仰具有普世性和大公性。虽然天主教在达到这一目标的方法上认为天主教会具有宣教责任，但是天主教尤其是耶稣会认为不同文化是可以相互理解和通约的。同样地，心学自陆九渊就有"东海西海、心同理同"的意识，是对偏狭的"非我族类其心必异"早期思想的超越，这样有心学背景的儒家知识分子就很容易对天学产生兴趣，这成为很多心学人士接受西学的凭借之一。杨廷筠《职方外纪序》中说：

> 有大主宰在也。《楚辞》问天地何际，儒者不能对。……西方之人，独出千古，开创一家，此真能知天事天，质之东海西海，不相谋而符节合者。[2]

虽然儒家天主教徒在使用心学观点时不一定具有非常明确的心学学派意识，事实上，在心学谱系中，他们也很难算作大人物，但是在他们用所学回应天学

---

[1] 利玛窦：《天主实义》，朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年，第 24 页。

[2] 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》序言，北京：中华书局，2000 年。



时仍能窥见他们的心学背景。儒家天主教徒许瓒会说："我中国忠恕之理违道不远，南海北海，心同理同。"[1]又有云："孟士言事天，孔圣言克己，谁谓子异邦，立言乃一揆。方域岂足论，心理同者是。"[2]从中可以明显看出陆九渊心学思想的端倪，正是陆氏所谓"千古圣贤若同堂合席，必无尽合之理，然此心此理，万世一揆也。"[3]更明显具有心学思想特征的是儒家天主教徒米嘉惠，他在为艾儒略著作《西方问答》所做的序言中，用心学思想和天学互证，兹引录如下：

> 吾人睹记所及，尝不若所未及，中庸语道之至，至人所不知，所不能，非其心思域之，抑亦耳目限之也。学者每称象山先生，东海西海，心同理同之说。然成见做主，旧闻塞胸，凡经载所不经，辄以诡异目之。仰思宇宙大矣，睹记几何，于瀛海中有中国，于中国中有我一身；以吾一身所偶及之见闻，概千百世无穷尽之见闻，不啻井蛙之一窥，荧光之一熠也。乃沾沾守其师说，而谓六合内外，尽可不议，此岂通论乎。要以风气各殊，本源自一；途径虽异，指归则同。一者何也，曰天也。谨其一，则可于一参不一，亦可以不一证一；先圣后圣不必同，而道同；即东西海南北海亦不必同，而无不同矣。天学一教入中国，于吾儒互用同异；然认祖归宗，与吾儒知天事天，若合符节。至于谈理析教，究极精微，则真有前圣所未知而若可知，前圣所未能而若可能者，岂天不爱道，不进于尧舜周孔者，而复孕其灵于西国欤。西学诸书，久已行世，今艾思及先生居闽，与吾乡名贤讲论最悉，因有西学答问一册，予受而读之，不独以彼国之纪述，扩此方之见闻，其辨异而归同，剖疑而致信，有若一一烛照而数计之者，先生接引来心亦苦矣。予不敏，窃谓吾儒之学，得西学而益明，西学诸书，

[1] 方豪编著：《中国天主教人物传》，北京：中华书局，1996 年，第 160 页。

[2] 方豪编著：《中国天主教人物传》，北京：中华书局，1996 年，第 79 页。

[3] 陆九渊，钟哲点校：《陆九渊集》卷三十四，北京：中华书局，1980 年，第 405 页。

有此册而益备也。学者因其不同以求其同，其于儒学西学思过半矣。[1]

对照着利玛窦等传教士“以同述异”的天儒融合模式，[2]儒家天主教徒在心学“谨其一，则可于一参不一，亦可以不一证一；先圣后圣不必同，而道同；即东西海南北海亦不必同，而无不同矣”[3]指导思想下以同述异、因异求同，“辨异而归同，剖疑而致信”，[4]因而“学者因其不同以求其同，其于儒学西学思过半矣”。[5]可见儒家天主教徒的心学思想，对于其能够理性对待天学、以至于怀疑儒家传统接受天学起了重要作用。

晚明儒家天主教徒群体中，“教会三柱石”之一徐光启高奇雄博，位及内阁大学士，无疑是其中俊杰。徐光启具有很深厚的心学背景。[6]徐氏业师为心学大家黄体仁，“师事黄体仁，与王偕春同学。黄氏私淑王守仁，致力于心性之学，颇器重公。”[7]黄体仁对徐光启影响颇大，深得其学，传云：“公为诸生，尝横经受徒，多高足，为显人钜卿。而宗伯徐公尤敬信其师，详述其行谊官箴，属余受简而为之传如此。”[8]另外，徐氏座师为泰州学派第四代传人焦竑[9]。焦竑阅徐

[1] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989，第 300-301 页年。

[2] 王定安：《因异求同：“心”学在晚明中西文化交流中的作用》，载于《道风基督教文化评论之明清时期的汉语神学》，香港：香港道风书社，2007 年，第 137-152 页。

[3] 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000 年。

[4] 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000 年。

[5] 艾儒略，诸蕃志校释：《职方外纪校释》，北京：中华书局，2000 年。

[6] 徐光启的思想其实呈现出在理学和心学间的矛盾性，他是从黄体仁、以焦竑为座师不假，但是他也极为推崇朱熹，他认为习六经“舍紫阳其将何途之从而致之哉？”见《刻紫阳朱子全集序》，收于朱维铮、李天纲主编《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

[7] 梁家勉原编，李天纲增补，增补徐光启年谱，收于朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第十册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

[8] 何三畏，周骏富辑：《云间志略・黄宪副谷城传》，台北：明文书局，1991 年，第 443 页。

[9] 徐光启忝列焦竑门下有一段因缘。徐氏第五次顺天府乡试毕，主考官焦竑“犹以不得第一人为恨”。时副考官从落选试卷中检呈徐光启考卷。焦竑阅毕“击节称赏，阅至三场，复拍案叹曰：此名世大儒无疑也，拔置第一，是科试题为《‘舜之居深山之中’一章》。”参见梁家勉原编、李天纲增补：《增补徐光启



氏乡试试卷而拍案称奇，盖因二人的心学立场相通，思想契合。把焦竑心学思想与徐光启《“舜之居深山之中”一章》对照，会发现二者思想从功夫和本体两个方面皆有王守仁“致良知”说的影子。焦竑认为心之本体是“意、必、固、我”既无之后，“喜、怒、哀、乐”未发之前的一种“中和本然”的状态，徐光启《“舜之居深山之中”一章》则认为“圣帝之心”也是“无我”、“无意”、“无固”、“无必”的执中“无心”状态，二人和王守仁“良知即是未发之中，即是廓然在公、寂然不动之本体”中的思想若合符节。

在功夫论也就是道德践履层面，焦竑和徐光启都是可以说对王阳明“致良知”说的发挥。从逻辑上讲，既然“性无不善，知无不良”，且为“人人之所同具”，这样也就没有心体被私欲蒙蔽的可能，不过，理论总是与现实却相悖，鉴于此，王阳明就将去欲返本的格物、致知的作圣功夫分为“动时”和“静时”两种可能。焦竑循王阳明思路，“所谓‘人生而静，天之性也’。物动于外，而好恶无节，斯离乎中而傍系于境。斯时也，物侵吾舍，而我反为役，动无非物矣。动无非我则一，动无非物则乱”。[1]同样徐光启在《“舜之居深山之中”一章》认为去却“有我之私”的方法是“法舜之静”：“舜至静之时，一无所系，乃可以待天下之动者也。凡人未能无意，则时时皆意生之会，而舜方泊乎其无所起也。”[2]其实这就是对王阳明所谓“必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，非防于未萌之先，而克于方萌之际不能也”[3]的思想的进一步阐发。

从上述分析可知，晚明儒家天主教徒的心学素养使得他们能够宽容对待西

年谱》第 42 页，收于朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第十册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

[1] 焦竑，李剑雄点校：《澹园集》，北京：中华书局，1999 年，第 729 页。

[2] 徐光启，辩学章疏，收于徐光启著、朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

[3] 王守仁，传习录，收于王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 66 页。

学。这种心学素养，主要是王门后学中以焦竑为代表的王门会通学派[1]那种对待不同文化的开放态度以及兼容并蓄的思想方法，他们能够对待佛、道二家时如此，那么对于天主教也能够如此。但是当他们真正开始接受西学时，他们发现空疏无根的心学又成为"实"之西学的对立面，所以，他们走了一条在心学之中理解西学后又逃心学之外而接受西学的心路历程。考虑到耶稣会士在制定传教路线时"亲古儒"、"斥近儒"，这里的"近儒"除了官学化的正统思想程朱理学，也包括时下已成晚明思想主流的王门后学，[2]所以，可以断定晚明儒家天主教徒在批判和改造甚至否弃心学的基础上走向了天学。

二、晚明儒学的困境及儒家天主教徒的反省

明代儒学的困境有两个方面，一是学理方面，包括理学的僵化，也包括心学的空疏，在前面已经有所论及，此不赘述；一是实践方面，由于学理层面的僵硬玄虚，儒家原本具有的道德教化和修齐治平功能完全落空，晚明世人的道德沦丧、士林学风下坠以及社会的空虚享乐倾向，便是证明。

应对晚明儒学的困境所造成的整个社会的衰颓危机，有识之士形成了三种有所不同的出路：其一是焦竑、李贽为代表批判儒学，出儒入佛老，三教合一，但是这样的路径选择不可能成为主流；其二就是东林学派以朱学为宗，批判心学，改化朱学。此路径正是晚明儒学的主流发展方向，虽然在救偏补弊方面有一定的成效，但是还是没能救得了大明王朝，其根本原因就在于儒学本身已经病入膏肓、积重难返，仅仅靠改良是无济于事的；其三就是儒家天主教徒的选择，他们援耶入儒，补儒易佛。这个路径虽然亦非主流，但是在两个方面具有

[1] 指的是王门后学中除修证、师道之外的以"三教合一"为诉求的一个派别。详见刘海滨著：《焦竑与晚明会通思潮》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 5 页。

[2] 不过，鉴于入教儒士多为心学家，传教士"斥近儒"时很少提及心学，一般以"俗儒"指程朱理学，利玛窦《天主实义》中很明显。参见（意）利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年。



典型意义：一是重新为儒学寻找出路，一是通过天学的实学化，为晚明的颓废国是寻找别样的拯救良方，在这个意义上讲，他们的努力不失为一种有益的探索。

晚明儒家天主教徒援耶入儒的前提是对于儒学的不满和反省，他们都有明确的对于明末儒学弊端的揭露和对学风的批评。杨廷筠在《天释明辨》中，将禅学化了的王学末流视为"逃虚涉伪"的"性宗之贼"，对儒学百害而无一利。[1]李之藻对于儒家知识分子"诬惑世愚，而质之以眼前日用之事，大抵尽茫如也。"[2]在《同文算指》序言中他不无讽刺道："今士占一经，耻握从横之算。才高七步，不娴律度一宗，无论河渠历象，显忒其方，寻思吏治民生，阴受其蔽。吁，可慨也。"[3]这里体现出李之藻对晚明空谈心性的儒生之极度蔑视，以及对于关乎国计民生的算、律、历、象之学的推崇。徐光启也批判晚明学风疏略，主张"博究天人而皆主实用"，"名理之儒士天下实事"是造成"算学特废于近世数百年间"的根本原因。

徐光启在《辩学章疏》中指出传统中国思想的不足：

> 臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云，颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报。是以防范愈严，欺诈愈甚，一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术。[4]

徐光启寻找道德生活中的普遍有效性问题，一直为儒家所标榜的道德理

[1] 杨廷筠：《天释明辨》，收于（韩）郑安德编，楼宇烈顾问：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三卷第二十七册，北京：北京大学宗教研究所，2004 年。

[2] 李之藻译：《寰有诠》序，明刻本。

[3] 李之藻：《同文算指》序，明刻本。

[4] 徐光启：《辩学章疏》，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

性已经不能够圆满自足了，道德的普遍有效性在传统儒学中找不到。而佛教进入中国也没有解决：

> 于是假释氏之说以辅之，其言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回盗跖，似乎皆得其报，谓宜为善去恶不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当，行瑜伽者杂符之法，乖谬而无理。且欲抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从，何所依据乎？[1]

徐光启主张“实心”、“实学”、“实行”，对晚明的“虚学”加以批判，他认为禅化佛教不仅丧失了道德教化功能，也使得宋明理学沾染禅气，王门后学更甚，此皆无益于学问、社会和国家。徐光启追随传教士对“近儒”持否定态度，他曾经赋诗批评“近儒”之“虚”：

> 绝代风流是晋家，廷臣意气凌青霞。霏屑玄谈未终席，胡骑蹂人如乱麻。白玉麈尾黄金爵，间酒龙声瞌瞌。谁使神州陆沉者，空复新亭泪成血。[2]

徐氏借助晋代司马氏的典故，来讽刺晚明当时的空疏无根的学风——霏屑玄谈未终席，间酒龙声瞌瞌，来警示这种学风所带来的误国误民的悲惨后果——谁使神州陆沉者，空复新亭泪成血。其对晚明学风的批判可谓一针见血。

李之藻、徐光启等人批判晚明空虚学风提倡实学是和他们的科学气质分不开的，都知三柱石中的杨廷筠好性理之学，比较缺乏科学兴趣，但是他也能看

---

[1] 徐光启：《辩学章疏》，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第三册，上海：上海古籍出版社，2011 年。

[2] 徐光启，题陶士行运壁图歌，收于徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》第九册，上海：上海古籍出版社，2011 年。



到晚明积弊，批评那些腐儒以及佛道的虚无游谈之教，主张引入天学：

> 其流莫盛于二氏，亦莫敝于二氏……故伪者借以立名。巧者因之取捷，一唱百和，靡然成风，而遂成江河，莫返之势矣。忧时君子，挽回无术，不得不以蠊实救之。夫儒者立诚慎独，何非蠊实显行，但久为影射者所窃据，曷若取西来天学，与吾儒相辅而行乎？西贤之行皆实行，其学皆实学也。[1]

王徵对晚明儒家经典《大学》里所阐扬的平治天下的精神抱负和社会责任极为推崇，他深刻指出晚明儒家精神的蜕变：

> 大学之道，原是在明明德，在亲民，在止于至善；今却认作在明明得，在侵民，在止于至赡。原是自天子以至于庶人，一是皆以修身为本；今却认作自天卿以至于庶人，一是皆以荣身为本。此于大学之道，有何干涉？[2]

对于晚明学风糜烂和士风没落，他痛心又尖锐地指出：

> 而今一部经史，当做圣贤遗留下富贵的本子；把一段学校，当做朝廷修盖下利达的教场。矻矻终日，诵读惓惓，只身为家，譬如僧道替人念诵消灾免祸的经忏一般，念的绝不与我相干，只是赚得些经钱、食米、衣鞋来养活此身，把圣贤垂世立教之意辜负尽了。[3]

接受一种外来文化，在有着根深蒂固古代传统的中国，是要面临巨大压力的，儒家天主教徒不仅仅像东林学派在传统内部做自我改良，而是进一步借助于天主教借力使力，彻底改造儒学，也是需要巨大的理论勇气的，尽管他们基

---

[1] 杨廷筠：《代疑续篇》，收于徐光启、李之藻、杨廷筠著，李天纲编注：《明末天主教三柱石论教文笺注》，香港：道风书社，2004年。

[2] 王徵：《两理略》，明刻本。

[3] 王徵：《仁会约》，宋伯胤编著：《明泾阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004年。

本上仍是以儒家为本位的。但是唯有此，儒家天主教徒的努力才是独树一帜的，也是富有理论和现实意义的。

三、古儒与近儒

晚明学风空疏清谈，找寻儒家原来的本质，离开宋代的理学的形而上哲学，回到古儒的言传和身教，成为晚明思想、学术及其践履的共同特征。晚明儒家天主教徒的"容古儒"、"斥近儒"，也若合符节。

耶稣会传教士的文化适应路线采取合儒排佛的方针，具体到儒学内部，也不是对儒学一概接受，利玛窦创造性地采取"容古儒"、"斥近儒"的策略。中国本土儒家天主教徒附和传教士的传教策略以及对待儒学的方法，不过二者在这个问题上并不是没有差异，儒家天主教徒更多是从"会通以求超胜"（徐光启语）的角度而有别于传教士，[1]他们更关注的是儒学新的言路开辟问题或者说新学统问题的构建。

最早系统提出"容古儒"、"斥近儒"的学术传教思路的是利玛窦的《天主实义》。我们从中西文化交流的角度讲，这是利玛窦为代表的传教士所做的两方面的工作：一是使天主教本土化，二是儒学天主教化，前者就是使天主教原理适应中国思想，用天主教教义改造、利用传统儒家思想以印证天主教原理，后者用天主教原理补充、完成中国儒家传统思想，也就是用天主教原理的标准对中国传统儒家思想做出取舍、分割，合古斥新。利玛窦等传教士容古儒、斥新儒，从学理方面看，古儒的儒学形态比较伦理化、分析性不强，比较缺乏形而上学的研究，也符合中国儒家知识分子"厚古薄今"的退化史观，而近儒的形而上学系统则比较完善，不太容易"会通"。古儒就是指以孔子和古经为表征的先秦儒家，新儒就是以程朱理学为表征的宋明新儒家。"容古儒"是指以天主教原

[1] 陈卫平、李春勇：《徐光启评传》，南京：南京大学出版社，2006 年，第 169 页。



理来解释、补充先秦儒家思想，达到这一目的是以对整个儒家思想传统的解释学理解为前提的。儒家思想和天主教原理的比照包括形而上和形而下两个方面，本文只讨论形而上方面，包括两个层面，其一是对古儒天道观的天主教化，其二是对古儒道德形而上学也即人性论和仁学的思想改造。通过把天主教之天主与中国古经中之"上帝"、"天"等同，如利玛窦在《天主实义》中所言"吾国天主，即华言之上帝"，这样就把儒家传统的天道观置换成有人格神色彩的有神论，作为儒家天道观其他诸原理的形而上依据。对古儒道德形而上学的改造包括对人性及其善恶性质的重新评价，以及修己成人的功夫论的天主教化后的加持。

来华传教士和中国本土儒家天主教徒对"古儒"另眼相待，很大原因是由于天主教教义和中国古代的天道信仰有着模糊的一致性。在晚明古学倾向以及重新回归经典的学术和思想氛围中，中国本土儒家天主教徒追随他们的传教士老师用新的天主教教义来补充古儒，或者如李之藻所言，借西学来彰显已经被思想史所遮蔽的古学真义。[1]中国古代的天道信仰，在利玛窦等传教士和儒家天主教徒看来，是耶儒原同的最核心内容。

现代汉学所谓的新儒学或新儒家，不仅包括两宋的程朱及其追随者的理学，也包括宋明陆王心学，但是，在十六、十七世纪，传教士关于此概念的内涵和外延是不包括陆王心学的。在晚明，程朱理学固然已经思想僵化，但是王门后学的空疏学风也受到批判，而传教士独独"斥"程朱理学，却对陆王心学网开一面着实令人费解，中国本土儒家天主教徒也作如是观。其中原因绝不是他们不

[1] 李之藻在《〈天主实义〉重刻序》中说：彼（利玛窦）梯航琛贽，自古不与中国相通，初不闻有羲、文、周、孔之教。故其为说，亦初不袭濂、洛、关、闽之解。而特于"知天"、"事天"大旨，乃与经传所纪，如券斯合。信哉"东海西海、心同理同"。所不同者，特言语文字之际，而是编者出，则同文雅化，又已为之前茅，用以鼓吹体明，赞教厉俗，不为偶然，亦岂徒然。参见（明）李之藻著：《〈天主实义〉重刻序》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年。

了解陆王心学和王门后学，[1]也不是没看到王门后学的思想弊端，其中一个很重要的原因可能是传教士们结交的士大夫们要么出自王学要么就具有王学背景，奉教、友教的士大夫都是如此，这使得“斥近儒”专门针对的是程朱理学。事实上讲，晚明的理学和心学一概被传教士所否弃，正如本章第一部分所述，而儒家天主教徒大多都有出王学而就天学的思想转换经历。

“容古儒”、“斥新儒”的区别对待，传教士提倡之，而中国本土儒家天主教徒步趋之，之所以这么做是由于古儒和天主教教义教理相兼容，而近儒却与之相抵牾。汉学家孟德卫就认为传教士反对程朱理学，就是因为程朱理学从古儒的一神论走向了泛神论和无神论，近儒的经典里充斥着物质主义和理性主义，是不可能从中引申出造物主和人格神的可能性的，[2]这也是和天主教教义教理格格不入的。不过，传教士和儒家天主教徒拒斥“近儒”也和晚明的学术和思想背景的相契合。拒斥程朱理学也实际上就是弃程朱理学的经典注释不用。经学就是诠释学，[3]从自己的立场对经典重新解释，符合儒学一贯的学统，也符合儒家文化一贯的演进规律，[4]传统传教士和儒家天主教徒厚古薄今，抛弃近儒的注疏而诉诸经典的原意，是一种解释学意义上的经学发展。下面就铺陈传教士和儒家天主教徒所批评的“近儒”的主要内容——程朱理学尤其是朱熹的太极宇宙——本体论。

---

[1] 传教士来华的晚明时期，正是心学由大兴渐趋衰落时期，对这一重大思想现象，素来深谙中国社会状况的传教士不可能不知。说传教士不太了解心学或可，说完全不知则不可。见 David Mungello. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh,1985, pp.60-61.

[2] 张晓林：《<天主实义>与中国学统——文化互动与诠释》，上海：学林出版社，2005 年，第 160 页。

[3] 李天纲：《跨文化的诠释：经学与神学的相遇》，北京：新星出版社，2007 年，第 11 页。

[4] 冯天瑜在《中华元典精神》中提出了“文化重演率”的命题，在对于人类文化发展的考察的基础上，指出人类文化的发展呈现出回归式的前进的特征，具体就是人类文化每发展到一个阶段，其创新的动力就会减弱，藉重新解释“轴心时代”文化原典使得时代精神与文化原典的精义再次实现统一。可参见氏著：《中华元典精神》，武汉：武汉大学出版社，2006 年，第 358-410 页。



传教士和儒家天主教徒对新儒家的拒斥，在形而上层面主要是针对程朱理学太极宇宙——本体论，其他方面则较少涉及。利玛窦在《天主实义》中认为宋明新儒家的太极宇宙——本体论大缪，与佛道空无本体论一样皆为异端：

西氏曰：二氏之谓，曰空曰无，于天主理大相刺谬，其不可崇尚，明矣。夫儒之谓，曰有曰诚，虽未尽闻其释，固庶几乎？[1]

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖。古圣何隐其说乎?[2]

儒家天主教徒王徵持同论：

解者乃谓“天即理”也，权奸宁知畏理乎哉？[3]

王徵好友、同为进士的郑鄤为其著作《畏天爱人极论》作序，对于明末守旧文人受宋明正统理学影响，普遍将天命与心性、天与理等同而加以斥责：

后乃曰：“天即理也”，然则祭天乃所以祭理欤？言不几于不顺乎？嗟乎！此学术所以不古若也。王子《畏天爱人极论》，直揭天以诏世人，反复若千万言。君平《道德指归》而后，说之闳畅未有若此者也。[4]

儒家天主教徒否定宋明理学对于古代天道论的解释，他们认为这种解释背离了中国古代的天道论传统。太极一词，作为宇宙论之本源的概念，最早出现于《易·系辞》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定

[1] 利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年。

[2] 利玛窦：《天主实义》，收于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001 年。

[3] 郑鄤：《畏天爱人极论》，收于宋伯胤编著：《明泾阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004 年。

[4] 王徵：《畏天爱人极》论，收于宋伯胤编著：《明泾阳王徵年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004 年。

吉凶，吉凶生大业。”在宋儒之前，太极作为宇宙本源的意义鲜少，并且，在古经中，除了《易》，都没有提及太极，更没有作为宇宙本源的太极观念。宋儒拔高太极概念，作为其宇宙——本体论的基础：

> 无极而太极。无极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉，阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而一。乾道生男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴曰阳。立地之道，曰柔曰刚。立人之道，曰仁曰义。又曰：原始反终，故知生死之说。大哉易也，斯之至矣。[1]

周敦颐在《太极图说》中的这段话，可以说是新儒学太极宇宙论的总纲领，和邵雍的象数化的宇宙图式一样，尚未达到本体论的层次。《太极图说》是宇宙形成论，是说无极之太极是如何在时空中“生”出阴阳五行之气，进一步生出万物。而朱熹论太极，则具有本体论的意味。他把“无极而太极”解释为“无形而有理”，太极就是理之名，理之极致，这是对《易》中物质性的太极（所谓阴阳未分之前宇宙的原物质混沌一体而未分的状态）的理论发展：

> 总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。[2]

又云：

---

[1] 周敦颐，陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990 年，第 7 页。

[2] 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986 年，第 2367 页。



所谓太极者，只二气五行之理，非别有无物为太极也。[1]

但是太极若是理，而理“无情意、无计度、无造作”，[2]是无法“动而生阳”。这就涉及到“理”与“气”的关系：

理却无情意，无计度，无造作；只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间，人物草木禽兽，其生也莫不有种，定不会无种。天地生出一个物事；这个都是气。若理则是个净洁空阔的世界，无形；他却不会造作。其则能酝酿凝聚生物。[3]

由于朱熹概括性地把张载的“气”论和二程的“理”论结合起来，认为“理”和“气”是形而上的形式和形而下的质料的关系，[4]二者共同构成宇宙本体的属性，太极含有动静之理，就有动静之气，这就实现了从太极宇宙论向理气本体论的展开和过渡，把太极宇宙论和太极(理)本体论统一起来。

朱熹把太极解释为“理”，中国古代的天道论思想变成了天理论，由此“理”是天的本质，先秦天道论中的“人格神”的意蕴完全被抛弃，这样才有利玛窦指责“近儒”中的无神论和唯物主义对于古儒的背离。

儒家天主教徒追随传教士，认同“容古儒”、“斥近儒”的“补儒易佛（道）”的传教策略，这也可以是看做传教士对待中国文化的总方针。中国本土儒家天主教徒对于“近儒”也就是宋明正统理学的态度不会像传教士们那么绝对，但是考虑到儒家天主教徒的心学背景，就可以知道他们对待宋明理学的态度即使不考虑传教士老师们也可能会是对立的，“斥近儒”也是他们固有的立场，但委实是

[1] 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986 年，第 2368 页。

[2] 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986 年，第 7 页。

[3] 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986 年，第 8 页。

[4] 劳思光：《中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 206-207 页。

天主教教义和教理使他们感觉到“容古儒”的必要性和合理性。

晚明儒家天主教徒有心学背景，俟天学到来，在直面和反思儒学困境的基础上，坚持儒学本位，[1]融合天主教教理，以耶释儒，以同述异，强调耶儒原同，使得他们的儒学带有明显的天主教色彩，亦为中国思想开辟了新理路。这种“新儒学”，从思想形态上讲，可称之为“天主教化儒学”。

参考文献

钟鸣旦，圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社科文献出版社，2002 年。

杨庆堃，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007 年。

秦家懿、孔汉思，吴华译：《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1990 年。

钟鸣旦，何丽霞译：《可亲的天主》，台北：光启出版社，1998 年。

史华慈，程刚译，刘东校：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004 年。

柯毅霖，王志成等译：《晚明基督论》，成都：四川人民出版社，1999 年。

孙尚扬、钟鸣旦：《1840 前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004 年。

谢和耐，耿升译：《中国与基督教——中西文化的首次撞击（增补本）》，上海：上海古籍出版社，2003 年。

柯文，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，2002 年。

包筠雅，杜正贞、张林译，赵世瑜校：《功过格：明清社会的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999 年。

李炽昌主编：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述 1583-1949》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

黄一农：《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，

[1] 贾未舟：《论明末清初儒家天主教徒的“儒学本位”》，载于《宗教与历史》，2017 年第 1 期。



2006 年。

李杜：《中西哲学思想中的天道与上帝》，台北：联经事业出版公司，1978 年。

蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007 年。

宋伯胤：《明泾阳王徵先生谱》，西安：陕西师范大学出版社，1990 年。

孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994 年。

李天纲：《中国礼仪之争：历史文献与意义》，上海：上海古籍出版社，1998 年。

李天纲：《跨文化诠释学：神学和经学的相遇》，北京：新星出版社，2007 年。

何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998 年。

刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京：北京大学出版社，2005 年。

张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，南京：学林出版社，2005 年。

萧萐父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，沈阳：辽宁教育出版社，1995 年。

韩思艺：《从罪过之辩到克罪改过之道——以《七克》与《人谱》为中心》，北京：中国社会科学出版社，2012 年。

Broomhall, Marshall. *The Bible in China*, London: The China inland Misson, 1934.

Mungello, David. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-Gmbh,1985.

——*The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994. Rambo, Lewis. *Understanding religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Rule, Paul A. *Kung-tzu or Confucius: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Boston: Allen & Unwin, 1986.

Standaert, Nicolas. “New trends in the historiography of Christianity in China”, *Catholic Historical Review*8 3,4(1997), pp.573-613.

Zürcher, Zrik. “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China,” *Catholic Historical Review*, Oct,1997,vol.83 Issue4.

The Confucian view of the Confucian Catholics in the late Ming Dynasty

Weizhou JIA https://orcid.org/0009-0004-5398-8275

Guangdong University of Finance & Economics

Abstract: Confucian Catholics in the late Ming Dynasty all have a double background, psychology into the school, based on the reflection on the predicament of Confucianism, Buddhism and Confucianism in the Lord, pro ancient Confucianism, Confucianism and Confucianism to the exclusion of nearly, Catholic classic two-way interpretation, reconstruction of Confucian tradition.

Keywords: Confucian Catholics, heart-mind theory, The ancient Confucianism, The recent Confucianism

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0012



赛丽•麦菲的生态基督论

何桂娟 https://orcid.org/0009-0008-8832-3408

西华大学外国语学院

摘要：赛丽•麦菲向传统基督论发起挑战，认为其有耶稣崇拜、个体主义、唯灵主义的弊端。她在此基础上重构的生态基督论主要包括四个方面的内容：其一，“典范基督”论把耶稣基督建构为一个范型，一个用以向人类启示上帝虚己之爱的样本以及人类效法的典范；其二，“宇宙基督”论以耶稣的事工为范例旨在说明耶稣同宇宙万物一样都是上帝的道成肉身，换句话说，宇宙万物都是基督；其三，麦菲为“拯救”一词赋予了新的含义，坚持认为上帝关切体贴全体受造物，整个自然界都是上帝拯救的对象。其四、麦菲的拯救论亦涉及到生态正义的问题。在麦菲看来，生态正义就是全体受造物有机会共享生存必需品，从而他们可以在世界上生存、发展并最终实现繁荣。笔者认为，麦菲把拯救的对象扩展到宇宙万物，并强调生态正义，这与圣经的主旨极为契合，但她把耶稣视为典范，把宇宙万物基督化，这种建构不仅与正统基督教神学背道而驰，而且是极其危险的，因为否认了耶稣的神性就是在撼动基督教的根基。

关键词：赛丽•麦菲、“典范基督”论、“宇宙基督”论、拯救、生态正义

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0013

生态基督论是一个旨在将基督教信仰与生态意识和责任相结合的神学框架。笔者通过搜索中国知网发现，汉语学界对该主题的研究还是寥寥可数，从 2006 年至今，仅有两篇专门探讨生态基督论的论文，一篇是朱晓红的《生态女性主义视域中基督论——罗伊特基督论述评》，另一篇是柯进华的《论莫尔特曼"宇宙基督"的生态意蕴》。根据朱晓红的论述，罗伊特提出的"God/ess"观念以及"亲生相互性"（biophilic mutuality）概念，在一定程度上割裂男性基督与男性上帝之间的必然联系，消解男性—女性、上帝—世界、超越—内在之间的二元对立，上帝为自然提供了美好的潜能，但将这种潜能变为现实还需要人的主观能动性和积极的改造。[1] 在《论莫尔特曼"宇宙基督"的生态意蕴》这篇文章中，柯进华指出，莫尔特曼的"宇宙基督"论强调基督的救赎对象是整个宇宙、全体受造物。创造不是一次性的活动，而是一个循序渐进的过程，基督的复活是新创造的开端，人与自然因为基督的救赎而脱离死亡的辖制，从而实现了完满。这也是其"宇宙基督"论的生态意义所在。[2] 这两篇文章所探讨的内容仅仅是生态基督论的冰山一角，国外还有多位神学家都曾对生态基督论有所阐述，尚需要我们去探索发掘，来丰富汉语学界在该领域的研究。赛丽•麦菲就是其中的一位典型代表。

赛丽•麦菲（Sallie McFague, 1933—2019）是当代北美著名的生态女性主义神学家，她的生态女性主义神学思想在全球的生态神学界受到了广泛的关注，涵盖了系统神学的上帝论、基督论、世界论、人论等主题。虽然基督论在麦菲的神学中并未占据主要地位——在她的观念中，基督教崇拜的是上帝，而非基督——但是，认识她的基督论却是至关重要的，因为麦菲的基督论为更深入全

[1] 朱晓红：《生态女性主义视域中基督论——罗伊特基督论述评》，《基督教思想评论》2010 年总第 11 辑，第 26—31 页。

[2] 柯进华：《论莫尔特曼"宇宙基督"的生态意蕴》，《基督教文化学刊》2012 年第 2 期，第 166—167 页。



面地认识上帝提供了一个新的维度。

基督论是对基督徒群体所公认的救主耶稣基督的反思，通常人们的反思会集中在两个方面：耶稣基督的位格及其作为。救赎论与基督论总是相辅相成的，是基督论不可或缺的一部分，因为基督降世的目的和工作就是施行拯救。在教会初期的历史上，几次具有重要意义的基督教全体大会对耶稣基督的位格做出了基本的决定，其中在公元 325 年召开的尼西亚公会议宣称基督与上帝本体相同，即基督亦是神，因为只有神才有权柄和能力来施行拯救，如果耶稣基督是受造物，他就无法施行拯救的工作。那么耶稣作为高高在上的神又何以会被钉上十字架受死？召开于公元 451 年的卡尔西顿公会议最终解决了这个问题，宣称基督具有神、人二性，即基督既具有神性，又具有人性。拯救的工作要求基督具有完整而独特的人性，同时，又要与上帝联结。[1] 这就是传统基督论常说的，耶稣基督是百分之百的神，亦是百分之百的人。除此以外，传统基督论主要探讨的还有太初有道、道成肉身、以及童女生子等话题。

至于耶稣基督为什么一定要道成肉身才能施行拯救的工作，对于这个问题，安瑟伦曾提出"补赎说"，从上帝公义和怜悯的本性出发，对这个问题进行回应。安瑟伦认为，人类犯罪，亏缺了上帝的荣耀，破坏了宇宙的道德秩序，上帝是公义的，要求人类必须为自己的罪付出代价，偿还他们欠上帝的债。但是，人类的罪债如此之大，以至于他们根本无力偿还，于是，具有怜悯本性的上帝便自己化身为人，替人赎罪，因此，耶稣基督便成了人与上帝和好的媒介。[2] 沃尔特•劳（Walter Lowe）指出，安瑟伦的答案使"（上帝的）道成肉身在一定意

[1] Walter Lowe, "Christ and Salvation", Peter C. Hodgson and Robert H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994, pp. 222-230.

[2] 罗杰•奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 329—330 页。

义上成为逻辑上的必然”。[1] 阿伯拉尔（Peter Abelard）的“道德影响论”是解决该问题的另一重要突破，他指出，耶稣基督作为上帝的道成肉身，为救赎世人的罪在十字架上受死，上帝通过自身受苦而担当了人类的罪，这种行为是上帝大爱的凸显。更重要的是，上帝的爱唤醒了人类心中的爱，让人的心灵得到更新，人类从而悔改并活出上帝的爱，以此获得拯救。[2] 美国基督教新教神学家、神学教授米拉德·艾利克森（Millard J. Erickson）则指出，“耶稣的人性意味着，他的赎罪代死可适用于人类；他的神性意味着他的死能为全人类赎罪。”[3]

麦菲对基督教传统的基督论提出质疑，认为其有三个方面的弊端：耶稣崇拜（Jesusolatry）、个体主义（individualistic）、唯灵主义（spiritualistic）。针对所谓的“耶稣崇拜”，麦菲陈述说，传统基督论是以耶稣基督这个人为中心，他是上帝唯一的道成肉身，除了创世之初，上帝仅此一次进入世界，与世界建立关系，救赎的工作是由耶稣一个人来完成的。她认为这种基督论首先是对上帝自身的限制，否定了上帝的无处不在，其次也为人类免于承担责任提供了借口。麦菲用“个体主义”这个术语旨在说明传统基督论仅关注人类个体，耶稣拯救的对象既非人类社群、亦非整个宇宙，而是人类个体，并且是那些信仰耶稣基督的人类个体，麦菲认为这种“个体主义”是对上帝关切之对象的限制。通过“唯灵主义”，麦菲试图说明根据传统基督论，耶稣拯救的只是人类的灵魂，而非人类的身体。令麦菲不解的是，一个道成肉身的宗教为什么会不重视身体的需要，甚至反对物质世界？[4] 因此，麦菲宣称，“从后现代宇宙学的角度来看，（传统基督论）是不可思议的，甚至是荒谬的，根本无法匹配我们目前的宇宙

[1] Walter Lowe, “Christ and Salvation”, p. 230.

[2] 罗杰·奥尔森：《基督教神学思想史》，第 334—336 页。

[3] 米拉德·J. 艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），L. 阿诺德·休斯塔德编，陈知纲译，上海：上海人民出版社，2012 年，第 355 页。

[4] Sallie McFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, pp. 157-160.



图景。”[1]

麦菲的生态基督论主要包括四个方面的内容：其一，“典范基督”论把耶稣基督建构为一个范型，一个用以向人类启示上帝虚己之爱的样本以及人类效法的典范；其二，“宇宙基督”论以耶稣的事工为范例旨在说明耶稣同宇宙万物一样都是上帝的道成肉身，换句话说，宇宙万物都是基督；其三，麦菲为“拯救”一词赋予了新的含义，坚持认为上帝关切体贴全体受造物，整个自然界都是上帝拯救的对象。其四、麦菲的拯救论亦涉及到生态正义的问题。

一、“典范基督”论

基于对传统基督论的质疑，麦菲建构了一种“典范基督”论。 麦菲用“典范”（paradigm）来定义耶稣基督，意在说明上帝的道成肉身发生在全体受造物身上，而非耶稣一个人，耶稣仅仅是一个先知、一个可供效仿的榜样，“在所有试图诠释他故事中所体现的存在之转变的尝试性、示范性陈述背后，这位拿撒勒人耶稣是‘典范中的典范’”[2]。 她认为，拿撒勒人耶稣仅仅是上帝之爱的典范，并非一个绝无仅有的存在，耶稣跟历史上或其他宗教中的典范人物在本质上别无二致，他的出现仅仅是为了通过其言行来彰显上帝对世界的爱。从这个意义上讲，所有人甚至是所有的受造物都有可能成为上帝之爱的典范[3]，因为在麦菲看来，“……被爱者当中只要有人致力于统一并疗愈这个支离破碎的世界，以此来回应上帝的爱，……就可以成为上帝之爱的化身”[4]，而拿撒勒人耶稣仅仅是

[1] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 159.

[2] Sallie McFague, "An Epilogue: The Christian Paradigm", Peter C. Hodgson and Robert H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994, p. 379.

[3] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, p. 136.

[4] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, p. 136.

“一个典范或者道成肉身的高潮”[1]。

对于耶稣基督，麦菲则重点聚焦他的事工，而淡化他这个人，通过耶稣的事工来描述爱的典范应该具有的样式，至于耶稣基督的事工，麦菲主要关注他说的寓言、医治事工以及耶稣同那些被遗弃的人一同坐席。麦菲将之划分为三个阶段：一、耶稣的寓言是一个解构的过程，麦菲认为，耶稣的寓言不单单旨在消除人类社会的等级差别，也包括人和自然之间的等级关系，他要解除人类对自然的霸权。二、耶稣的医治事工属于重构的阶段，麦菲指出，耶稣医治人身体的伤病，这一点表明他重视人类的身体及身体的需要，上帝不仅仅拯救人的灵魂，亦拯救人的身体。麦菲补充道，这个身体的范围可以扩展到包括整个自然界在内，上帝的心愿是整个自然界的健康，因此，他要拯救的并非仅仅是人类，而是整个世界。三、耶稣基督与那些被遗弃的人一同坐席属于前瞻阶段，他要满足的是所有人（包括自然在内）的生存需要，麦菲认为，耶稣的这一事工凸显了生态公正的原则。[2]

无独有偶，生态女性主义神学家萝特（Rosemary Radford Ruether）亦把耶稣基督看成是典范，在她看来，历史中的耶稣并非上帝一劳永逸的显现，基督的身份和人格在基督徒群体中持续呈现，那些获得救赎和解放的人反过来也会成为救赎者，成为典范。[3] 把耶稣视为典范来表达上帝同人类乃至世界之间的关系，否定耶稣是唯一的基督，转而宣扬基督的普遍存在，这是过程神学的一个突出特征。在过程神学家那里，基督是逻各斯的化身，可以临在于所有事物（包括无生命和有生命的事物）的身上，但是，基督在有生命事物身上的工作

[1] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, p. 133.

[2] 参见 Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How we should love nature*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 15.

[3] Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983, p. 138.



更为明显，而且，这些生命物质（以人类为代表）反过来可以决定基督的工作效力，基督工作的一个重要方面就是创造性地转变人类主体的现实际遇，基督是创造性转变的源头，创造性转变意味着成长和生命。至于耶稣，过程神学家认为，他的生命是历史上的一个重要事件，不断地经历着创造性转变，而且耶稣的教导也会促使其信徒经历创造性转变，因此，他是历史上一个至关重要的人物，是上帝的决定性启示，但只是道成肉身之基督的一部分。[1]

"典范基督"论的积极意义在于其赋予物质世界以神圣的价值，既然上帝选择进入物质世界，那么这个世界就具有本质的价值，值得我们保护和尊重。基于麦菲的观点，基督的工作不仅限于人类灵魂的救赎，还包括整个受造界的恢复。这一观点强调了自然界在上帝救赎计划中的重要地位，呼吁人们保护和珍惜自然环境。然而，"典范基督"论显然与主流基督教教义、与圣经背道而驰。需要强调的是，根据《约翰福音》1:14，"道成了肉身，……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光"，圣经旨在宣告，耶稣基督是上帝的"身体"，是上帝的肉身显现，在这一点上，麦菲把整个世界视为上帝的身体这一神学观念则与圣经相抵触。麦菲的基督论否认耶稣基督的独特性，否认耶稣基督是上帝唯一的"道成肉身"，认为耶稣基督作为上帝的"道成肉身"是对上帝的限制，把耶稣基督等同于全体受造物，或者如有些学者提出的，把受造物基督化，这是在撼动基督教的根基。前文提到，主流基督教早已对耶稣基督的神人二性做出了宣称，成为亘古不变的教义，麦菲把拿撒勒人耶稣视为典范的基督论实质上只承认耶稣基督的人性，却否认了他的神性。

在其著作《有福的消费者：气候变化与节制的实践》中，麦菲把历史上的耶稣建构为"上帝的面"（the face of God），再次强化了耶稣基督的典范作用以

[1] John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 1976, pp. 95-110.

及对耶稣人性的肯定。在麦菲看来，耶稣是谁这个问题并不重要，重要的是，耶稣作为上帝的面向人们启示了"上帝是谁"以及"人类是谁"这两个问题的答案，这两个问题才是基督教的大问题。[1] 麦菲进一步指出，耶稣的生命、他传讲的信息以及他的死都是在为上帝做见证并为人类做示范。耶稣通过虚己（kenosis）[2]的行为，清空了内在的骄傲和自大，从而让自己得以被上帝的灵完全充满，在此过程中，一个有限的人的生命成了上帝的形象。上帝亦通过与人合一（enosis）使人类成为上帝活生生的圣礼，见证上帝虚己的爱（self-emptying love）以及上帝在世界中的实存（reality），上帝是一切生命产生、运行及完全的原因。对于人类而言，拿撒勒的耶稣则为我们树立一个可供效法的榜样，人类可以从耶稣身上了解上帝之爱的意义，试着除去狭隘的自我成为上帝之爱的管道，共同参与到上帝提升生命的事业中来，人类作为上帝的形象要活出上帝的生命（theosis）。[3]

耶稣基督是上帝的道成肉身，是上帝的独生儿子，是神，这是基督教的核心教义，美国天主教传教士、教育家和作家玛丽·提摩太·普罗克斯（Mary Timothy Prokes）修女指出，该教义关涉到基督教信仰的其他各种信条，"将耶稣基督与其曾以肉身存在这一历史现实分离，会破坏基督教信仰的方方面面。"[4] 在伯利恒摩拉维亚学院宗教学教授克拉克·查普曼（G. Clarke Chapman, Jr.）看来，以麦菲为代表的生存主义修正主义者仅关注耶稣基督的人性，把耶

[1] Sallie McFague, *Blessed are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint*, Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 178.

[2] 在麦菲之前，已经有人提出了"虚己论"，但其内容跟麦菲的虚己神学不同。19 世纪的"虚己论"主张耶稣清空了自己的神性从而为人性留出余地，让人性取代神性，在此过程中，耶稣放下的是作为神的能力，保留的是神的爱等道德属性。该"虚己论"虽未完全否定耶稣的神性，但它主张耶稣的神人二性交替存在，意味着耶稣并非上帝持续的"道成肉身"，这种立场与圣经也是背离的。参见[美国]米拉德•J.艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），第 327 页。

[3] Sallie McFague, *Blessed are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint*, pp. 188-191.

[4] Mary Timothy Prokes, *Toward a Theology of the Body*, Edinburgh: T &T Clark, 1996, p. 63.



稣看成是卓越的寓言大师，这种做法是当代自下而上的基督论的必然而然的出发点，但是，当代基督论不应停留在这个层面，而是要有所突破，才能真正有效地建构上帝的临在性以及上帝与世界之间的亲密关系。查普曼补充说，修正主义者们不仅无视基督的神性，而且还忽略了圣灵的作用，其结果只能导致由人类自己来承担原本由圣灵来实施的行动。[1]

纽约圣约翰大学系统神学教授保罗·莫尔纳（Paul D. Molnar）进一步印证了查普曼的观点，他指出，鉴于麦菲的神话思维以及关于上帝的不可知论，她实际上把保护、拯救世界的责任归给人类自己，从而构建了一个人类自我称义（self-justification）、自我成圣（self-sanctification）的版本。[2] 在这种思维框架下，麦菲把耶稣基督定义为典范也是情理之中的事，因为麦菲曾宣称"耶稣基督成为上帝之爱的首要典范是我们的选择"[3]。 但是，莫尔纳反驳道，既然我们可以选择把耶稣作为典范，也可以选择其他人作为典范，这岂不是意味着"现实和真理实际上是由这些选择来创造的"[4]？然而，事实上，圣经的逻辑却是"不是你们拣选了我（耶稣基督），是我拣选了你们"（约 15:16）。圣经的基督论是自上而下的基督论，在莫尔纳看来，耶稣成为上帝之爱的启示不是出于人的选择，而是因为他是"太初与上帝同在的道，他就是神，后来成了肉身住在我们中间"[5]，耶稣基督成为世界的拯救者也是因为他是"父的独生子，亘古永存"[6]。

---

[1] G. Clarke Chapman, Jr., "What God Can Help? Trinity and Pop Religions of Crisis", *Cross Currents*, 1994(3), pp. 329-330.

[2] Paul D. Molnar, "Myth and Reality: Analysis and Critique of Gordon Kaufman and Sallie McFague on God, Christ and Salvation", *Cultural Encounters*, 2005(2), p. 42.

[3] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, p. 136.

[4] Paul D. Molnar, "Myth and Reality: Analysis and Critique of Gordon Kaufman and Sallie McFague on God, Christ and Salvation", p. 43.

[5] Paul D. Molnar, "Myth and Reality: Analysis and Critique of Gordon Kaufman and Sallie McFague on God, Christ and Salvation", p. 44.

[6] Paul D. Molnar, "Myth and Reality: Analysis and Critique of Gordon Kaufman and Sallie McFague on God,

澳大利亚学者黛博拉·格斯（Deborah Guess）写道："耶稣基督事件的特殊性在基督教思想中处于如此核心的地位，因此决不能轻易地被忽视或屈从"[1]，为了与基督教传统教义保持一致，又满足生态神学对于耶稣基督之普世性的需求，格斯进一步阐发了"深层道成肉身"（deep incarnation）的概念。"深层道成肉身"论强调的是，耶稣不是作为一个人，而是作为肉身、一个物质实体进入世界，成为物质世界的一部分，耶稣代表的不仅仅是人类，而是整个世界。格斯认为，这个观点有助于消解"人类中心主义"，因为既然把耶稣都看成是整个地球共同体的一部分，人也会倾向于用这种眼光来看待自己。"深层道成肉身"的概念同时也吸纳了进化论的观点，认为无论是道成肉身的耶稣还是人作为物质性的存在，他们都是由物质世界的基本元素构成的，因此与所有的物种都具有亲缘关系。[2]

二、"宇宙基督"论

麦菲在消解了耶稣基督的中心地位之后，进一步提出，"复活的基督是宇宙的基督，基督从拿撒勒人耶稣的身体中解脱出来，存在于所有的身体中，并与所有的身体同在"，[3] 这就是她的"宇宙基督"论。麦菲的"宇宙基督论"有三个层面的涵义：一、上帝爱那些遭受苦难、被排斥的弱势群体，无论是在解放和医治的过程中，还是在他们失败和绝望的时候，上帝都会给予他们安慰；二、"拯救是创造的方向"说的是整个宇宙正在朝着拯救的方向运行，这种拯救就是上帝解放的、疗愈的、包容的爱，这是受造物的希望；"受造物是拯救的地点"指出上

Christ and Salvation", p. 44.

[1] Deborah Guess, "Deep Incarnation: A Resource for Ecological Christology", Anne Elvey & David Gormley-O'Brien, eds., *Climate Change, Cultural Change: Religious Responses and Responsibilities*, Melbourne: Mosaic Press, 2013, p. 109.

[2] Deborah Guess, "Deep Incarnation: A Resource for Ecological Christology", pp. 109-114.

[3] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, p. 179.



帝拯救的对象是整个宇宙、全体受造物，并且上帝的拯救发生在时空之中的此岸世界，而非未来的彼岸世界；三、上帝临在于全体受造物之中，整个世界都是上帝的圣礼，充满了上帝的荣耀，是与上帝沟通的媒介。[1]

芝加哥大学神学院天主教研究教授大卫·特雷西（David W. Tracy）认为，麦菲的"宇宙基督"论仍有进一步发展的空间，可以依据更多信息来建构基督事工的生态意义。他认为基督事工的生态意义首先见之于基督在寓言中频繁使用的跟农业甚至是泥土有关的隐喻；其次，基督与被遗弃者一同就餐也暗示了人与土地之间的亲密关系；特雷西特别指出，甚至是耶稣被钉的那块木头十字架也可以被建构为"宇宙之树"（cosmic tree），将人与地球和宇宙直接联系起来，耶稣基督身体的复活这一宇宙现实更加强化了以上提及的各种关系。[2]

在生态危机的框架之下，基督论不可避免地要发展成为"宇宙基督"论，正如莫尔特曼所言，"只有宇宙基督论才能让基督论最终得以完全"。[3] 莫尔特曼提出两种框架下的基督论：历史框架下的基督论和自然框架下的基督论，他认为现代时期所阐发的基督论主要是指前者，而这种基督论的弊端在于强调灵魂或真实的人类经验的救赎，不经意间把自然贬抑为人类盘剥的对象。[4] 因此，他进一步提出，"今天的"宇宙基督"论必须让救赎主基督面对一个被人类陷入混乱、被有毒废料污染、被普遍宣判死亡的自然；因为只有这位基督才能……使大自然免于毁灭。"[5] 从另外一个侧面而言，莫尔特曼认为，基督教信仰的本质是"上帝中心主义"（theocentric）或"基督中心主义"（christocentric），绝非"人类中心

---

[1] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, pp. 179-183.

[2] David W. Tracy, "Models of God: Three Observations", *Religion and Intellectual Life*, 1988, pp. 27-28.

[3] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, London: SCM Press Ltd, 1990, p. 278.

[4] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 274.

[5] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 275.

主义”（anthropocentric）或“教会中心主义”(ecclesiocentric)，因而基督教信仰应该具有宇宙的维度，把自然的福祉纳入思考的范畴。[1]

那么，圣经中所呈现的基督究竟是否具有宇宙的维度？他究竟仅仅是人类的救主还是全体受造物的救主？对于这些问题，圣经学者们业已做出了大量探索，并给出了许多相同或相似的见解。首先，学者们把目光共同投向了《歌罗西书》1:15-20：

> 爱子是那不能看见之 神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是藉着他造的，又是为他造的。他在万有之先，万有也靠他而立。他也是教会全体之首，他是元始，是从死里首先复生的，使他可以在凡事上居首位。因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。

学者们从中发现了宇宙基督论的痕迹，基督的宇宙维度体现在他创造万有并拯救万有的作为之中，宇宙万物因为基督获得了存在的根基，并得以与上帝和解。另外，在保罗书信中，学者们也发掘出宇宙基督论的证据，如《哥林多前书》8:6，“然而我们只有一位 神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”，这句经文指出基督是上帝创造宇宙万物的中介，万物的存在都归因于基督。关于基督作为创造的中介，另外一段重要经文亦有所提及，即《约翰福音》1:1—4，“太初有道，道与 神同在，道就是 神。这道太初与 神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。”这段经文指出基督是上帝的逻各斯，是上帝用来创造宇宙万物的圣言，而且，基督

[1] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 276.



的本质就是神，万物藉着基督而拥有了生命，莫尔特曼总结说，在神子和人子的身份之外，基督的头衔还包括“逻各斯、智慧、世界的生命”[1]。

传统基督教亦承认基督的宇宙维度，根据美国著名的基督教历史学家雅罗斯拉夫·帕利坎（Jaroslav Pelikan）的论述，“宇宙基督”这一概念可以追溯到公元 4 世纪，那时的宗教哲学家们开始把耶稣的身份确立为上帝的逻各斯，作为上帝化身的逻各斯，耶稣基督同整个宇宙之间存在着密切的关系：首先，他是宇宙的起源，是宇宙万物的因，宇宙万物都是藉着他被造，从起初到如今，他充满万有；第二，上帝的逻各斯从无创造万物，赋予万物以意义，因此，他是宇宙的理性和心智；第三，作为宇宙的结构，上帝的逻各斯确保了和谐的宇宙秩序，把宇宙万物联结为一个系统的整体；第四，从无中生成的宇宙万物（包括人类）具有一种堕落的倾向，道成肉身的耶稣基督使人类分有了上帝的神性，并修复了宇宙万物对上帝的疏离，使之得享上帝的圆满，因此耶稣基督是宇宙的拯救者；第五，耶稣基督也是整个宇宙的目标，他将战胜一切仇敌、魔鬼和死亡，叫上帝成为万物之主。[2]

莫尔特曼在前人的基础上，对宇宙基督论进行了更为深入的拓展，在他看来，先前的宇宙基督论仅停留在最初的创造，鉴于创造是一个持续不断的过程，基督在创造中的中介作用亦非一次性行为，而是不断发展的。[3] 他的宇宙基督论具体归纳为三个方面：

第一、基督是创造万物的根基。莫尔特曼认为，上帝通过他的智慧、灵或道创造了宇宙万物，他的智慧、灵或道自然成了万物存在的根基，将万物维系

[1] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 286.

[2] 参见 Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1999, pp. 57-70.

[3] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 286.

在一起。上帝的灵居住在万物之中，成了万物的生命，万物因此成为上帝的殿。上帝在创造万物以后，并不是扔下他们不管，而是要维护他的创造秩序、看顾他的创造物，保护他们不受到伤害。上帝的灵也会在他的创造物中做更新的工作，直到最终实现万物新的创造。简言之，作为创造的根基，宇宙基督发挥着创造、保护、革新的作用。[1]

第二、基督是万物进化的动力。莫尔特曼使用“进化”一词旨在提出持续创造的过程实际上是万物进化的历史。法国耶稣会士、著名科学家德日进曾提出进化论，他认为上帝以进化的方式创造世界，世界的历史以进化的方式发展，并提出“进化的基督”这一神学观念。莫尔特曼赞同德日进的进化论把创造物的完全作为救赎的目标，而不仅仅是救赎世界脱离罪的辖制，从而赋予救赎以创造的意义，认为这是其优势所在。但是，德日进把进化与拯救等同起来，忽略了进化本身的不确定性和残酷性以及进化过程中的自然选择对于那些弱势族群造成的伤害，从这个意义上说，进化本身并没有拯救的功能，因此，需要基督的参与，推动整个进化过程朝着积极的方向发展。[2]

第三、基督是整个进化过程的救赎者。莫尔特曼指出，创造和救赎的目标指向未来，最终要实现受造物的完全，不是某些或个别受造物的完全，而是全体受造物的完全。进化论无法达到这个目的，唯一的途径就是宇宙万物都汇聚在弥赛亚基督的羽翼之下，等候基督荣耀地降临，成为他们的救赎主，在基督里，宇宙万物得以与上帝和好。[3] 莫尔特曼的弟子林鸿信教授对此进一步补充说，“当论及宇宙的基督时，不只要考虑到进化，也要考虑到救赎，上帝对历史的带领方向绝对不是以进化为最高原则，而是以上帝的公义与和平为最高原

---

[1] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, pp. 287-291.
[2] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, pp. 292-297.
[3] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, pp. 301-305.



则。"[1]

三、拯救论

在探讨拯救这个论题之前，我们必须对罪（sin）的概念有清晰的认识。主流基督教传统对于罪的本质的认知是多层次、多角度的，罪或是指人的行为、或是指人的心思意念，抑或是指人内心固有的倾向。艾利克森把罪的本质具体归纳为如下几个方面：一、内在于人本身的一种作恶的倾向，即罪性；二、不顺服上帝的诫命，藐视上帝的权威；三、灵性的软弱和混乱、不认识上帝；四、距离上帝制定的标准相去甚远；五、把有限的受造物放在上帝的位置来取代无限的上帝，即偶像崇拜。[2] 用这些尺度来衡量，人人都是罪人，如圣经所记，"没有义人，连一个也没有"（罗 3:10），"没有寻求神的"（罗 3:11），"没有行善的，连一个也没有"（罗 3:12），"因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀"（罗 3:23）。艾利克森进一步论述了罪可能产生的一系列后果，概括起来，罪会导致人与上帝、人与自我以及人与他人之间关系的破裂。[3]

人因为罪与上帝隔绝，但是"如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义"（罗 3:24），这句经文可以说是圣经对于救赎论的精辟总结。首先，上帝施行救赎是出于上帝的爱，上帝的爱没有时间界限，在创世之初他就爱世人；上帝的爱没有条件限制，虽然世人都犯了罪而堕落，他仍然爱他的创造物。因为爱，上帝赐下拯救，使受造物免于死亡，上帝施行拯救的管道就是耶稣基督，上帝使耶稣基督成为救赎者，来担当世人的罪，上帝就把基督的义归到世人身上，从而叫世人得以与上帝和好，破裂的关系得以修复，正如圣经所言，"神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生"

[1] 林鸿信：《莫尔特曼神学研究》，上海：上海人民出版社，2010 年，第 124 页。

[2] 参见[美国]米拉德·J. 艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），第 257—258 页。

[3] [美国]米拉德·J. 艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），第 266—277 页。

（约 3:16）。

上帝不仅爱世人，也爱他所创造的整个世界，“耶和华善待万民，他的慈悲覆庇他一切所造的”（诗 145:9），因而可以做出这样的结论：在整个宇宙的视阈下，上帝拯救的对象不局限于人类，而是全体受造物。美国天主教神父及圣经神学教授约翰·奥格雷迪（John F. O’Grady）主张全体受造物“在救恩上同等有份”[1]。莫尔特曼论证说，上帝若不定意要救赎万物，他也绝不会创造万物，而且，人类与自然是彼此交融、难以分割的，若自然没有得到救赎，人类的救赎也会落空。[2]上帝拯救全体受造物的观点在圣经中是有据可循的，《创世记》记载，在大洪水过后，上帝立约的对象不仅仅是挪亚及其家人，还包括从方舟里出来的一切活物，[3]上帝应许全地都要繁茂昌盛，不毁坏与之立约的这一切活物。英国新约圣经学者大卫·霍雷尔（David G. Horrell）通过对《哥林多后书》5:14—21 进行解读，发现保罗传达的信息虽然字面上是针对人类，实则囊括了全体受造物。霍雷尔认为，较“人类中心主义”而言，把保罗神学看成是“基督中心论”或“上帝中心论”更为恰当。基督主动的自我献祭，促使整个宇宙发生转变，开创了新的时代，“旧事已过，都变成新的了”（林后 5:17），全体受造物焕然一新。[4]上帝藉着基督主动与之和好的对象不仅仅是人类，而是“整个地球及其上的所有生物”，“全体受造物都与上帝的救赎计划息息相关”。[5]

---

[1] John F. O’Grady, *Christian Anthropology: A meaning for Human Life*, New York/Paramus, N.J./Toronto: Paulist Press, 1976, p. 208.

[2] Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, p. 283.

[3] 参见《创世记》9:8—10，“神晓谕挪亚和他的儿子说：‘我与你们和你们的后裔立约，并与你们这里一切的活物，就是飞鸟、牲畜、走兽，凡从方舟里出来的活物立约。’”

[4] David G. Horrell, “Ecojustice in the Bible? Pauline Contributions to an Ecological Theology”, Matthew J.M. (ed.), *Bible and Justice: Ancient Texts, Modern Challenges*, London/Oakville: Equinox Publishing Ltd., 2011, pp. 164-168.

[5] David G. Horrell, “Ecojustice in the Bible? Pauline Contributions to an Ecological Theology”, p. 168.



在生态危机的处境之下，麦菲对罪的概念赋予了新的含义，可以说是对传统的大胆离弃，但她仍是从关系的视角来定义罪的，她有关罪的诠释揭示了一种辖制性的、等级制的不和谐关系。在她看来，人类认为自己不属于世界，拒绝接受自己作为万物之一物的地位， 拒绝承认自身的局限，自私自利，把自己视为万物的中心，企图拥有一切，同时也忽略了对万物的责任，这就是罪。麦菲把世界视为上帝的身体，因此，她认为冒犯了上帝身体的任何部分都是对上帝的悖逆。麦菲把罪的定义概括为"虚晃地生活"（living a lie），具体体现在人与其他人、其他动物以及与自然的关系上。在人与人的关系上，罪体现为非正义（injustice），人类对基本生存需要的分配比例失调，其中一部分人过着舒适奢华的生活，而另一部分人甚至连最基本的物质生活所需都被剥夺了。在人与动物的关系上，罪体现为人类以自身拥有智力为评判标准把动物视为劣等族群、异类，与动物划清界限，割断了与动物群体之间的内在联系，对动物群体的需求和情感视而不见，持续对动物进行盘剥利用以满足自身的利益。在人与自然的关系上，罪体现为人类否认自身为整个自然界的一部分，否认了自然界万物之间的相互联系，否认了物种的多样性和独特性。[1]

同时，麦菲亦在关系的框架下诠释了拯救的概念，可以把她的"拯救"思想理解为上帝与世界之间的关系的恢复。麦菲在"救赎"（redemption）和"拯救"（salvation）这两个术语之间做出了区分，她指出，"救赎"有"偿还"之意，适用于人类，因为人类犯了罪，需要救主代他们死，作为挽回祭，从而让人得以同上帝和好；而"拯救"则意味着疗愈或保护使之免受破坏，适用于人类及自然界的其他事物。[2] 因而她更强调"拯救"，在她看来，基督教传统的救赎论不适用于当下由于人类的盘剥而变得支离破碎、病入膏肓的世界。她的"拯救论"把上帝

[1] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, pp. 112-129.

[2] Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, p. 168.

建构为世界的“情人”，把上帝和世界之间的关系比作 Eros（情爱），这种爱以激情和欲望为主要特征，麦菲试图用这个隐喻来表达“上帝对世界的激情以及上帝同世界之间无比寻常的亲密关系”。[1] 上帝爱世界，世界在上帝的眼中是宝贵的，上帝需要世界并渴望与之结合。但是，上帝的爱并非单向的输出，也需要世界做出回应，这种爱的回应不仅仅是爱上帝，还包括爱世界，具体体现为疗愈受伤的世界，让世界恢复完整统一的状态。而在全体受造物之中，只有人类能够对上帝的爱做出有意识的回应，因此，疗愈世界的创伤，人类责无旁贷。[2]

麦菲的拯救论在很大程度上继承了过程神学的思想衣钵。过程神学强调上帝的实相就是爱，上帝爱世界，痛世界之所痛，乐世界之所乐，他绝非冷漠无情。并且，上帝除了具有绝对的永恒本质，还具有相对的现实特征，这些具体的现实特征具有一定的依赖性，因此，在上帝同世界的关系之中，同样需要世界对上帝做出这种感同身受的回应。[3] 科布更进一步宣称，上帝的能力彰显于被爱者对上帝之爱做出的自由回应，回应越多，上帝的能力就越发强大。[4] 继续追根溯源，就会发现，麦菲以及过程神学关于上帝之爱的诠释最终落脚于阿伯拉尔的“道德影响论”，他们是一脉相承的思想体系。这个思想体系的可取之处在于它强调人在拯救过程中的责任和参与，但它回避了罪的问题以及上帝的公义，最终还是无法找到解决问题的根本出路，不承认人的罪，这本身就是罪的表现。安瑟伦的救赎观强调上帝的公义和怜悯，阿伯拉尔的救赎论强调上帝的爱，单独提出这两种救赎观的任何一种都不乏片面性，若是把二者结合起来，互相补充，似乎才是救赎观的完整表达。[5] 而耶稣基督在十字架上的流血献祭

[1] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, p. 127.
[2] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, pp. 125-155.
[3] John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, pp. 43-48.
[4] John B. Cobb, Jr., “Process Theology and Environmental Issues”, *The Journal of Religion*, 1980 (4), p. 457.
[5] [美国]罗杰·奥尔森：《基督教神学思想史》，第 330 页。



恰恰成就了这一切，完美诠释并践行了上帝公义、怜悯、爱的本质。

四、生态正义

既然上帝拯救的对象是全体受造物，那么“生态正义”（ecological justice，另译作“生态公正”或“生态公义”）的问题则不容忽视。麦菲的“上帝作为母亲”的模型旨在构建一种生态正义的伦理，她指出，上帝是正义的最初缔造者，而人类则是正义的具体践行者。在正义秩序的实施方面，麦菲为人类建构了“普世父母”（universal parents）的模型，意在表明，人类不仅是人类自身的父母，亦是其他宇宙万物的父母。父母的心态就是关爱他们的孩子，无私地给予，而且所有的孩子一视同仁，决不偏爱，这种关爱不仅体现在生养孩子的事情上，也体现在希望孩子能够有所成就，生活圆满。[1] 在麦菲看来，生态正义就是全体受造物有机会共享生存必需品，从而他们可以在世界上生存、发展并最终实现繁荣。生态正义主要是一种分配的正义（distributive justice），这种正义的基础是基督教“爱人如己”的教义，麦菲称这种爱为 Agape（仁爱）——完全给予而不求回报的爱，因此，可以说正义与爱总是联结在一起的，正如生态神学家詹姆斯·拿殊（James A. Nash）所言，“公义是爱的存在的必需条件；爱包含公义”。[2]

“正义”一词的涵盖面甚广，意义非常丰富，既包含社会正义，也包含生态正义。简言之，社会正义是指“人与人之间的公正”，而生态正义则是指“人与自然之间的公正”，二者相互关联，密不可分。[3] 萝特强调说，“教会拯救世界的使命不能脱离社会正义，也不能脱离由剥削性的人类工业制度所造成自然创伤的

[1] Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, pp. 116-123.

[2] 詹姆斯·拿殊：《爱作为生态的公义——权利与责任》，李天钧译，赖品超校，《道风·基督教文化评论》2003 年第 18 期，第 29 页。

[3] 胡志红：《西方生态批评研究》，北京：中国社会科学出版社，2006 年，第 307 页。

愈合"[1]。香港女性主义神学家郭佩兰（Pui-lan Kwok）认为，从情理上讲，耶稣本身就是一个出生于被殖民国家的农民，鉴于这种特殊的身份，关注自然，关注贫穷人，这在耶稣的生命中乃是自然而然之事。而事实上，生态正义确实是耶稣教导的核心内容，社会生态与自然生态二者是水乳交融的关系，在脱离自然生态的情况下探讨社会生态，这是行不通的，[2] 她的言外之意，生态正义亦是圣经的主张。拿殊从若干经文中找到了圣经支持正义的依据，如《诗篇》99:4，"王有能力，喜爱公平，坚立公正，在雅各中施行公平和公义"；《弥迦书》6:8，"世人哪，耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行"；《马太福音》23:23，"……那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了。这更重的是你们当行的，那也是不可不行的"等等。这些经文表明正义是上帝的本性，上帝不仅自己喜爱正义，也要求人类践行正义的法则，虽然这些经文看似只针对上帝同人类之间或人类自身之间的关系，但是，拿殊指出，"没有内在的理由能解释为何对贫穷人和受压迫者的保障不能扩展到非人类的受造物——这并没有意味着权利的平等或否定人类的优先性。没有理由去反对为非人类的生物制定公义的标准，特别是它们已被人类恣意掠夺得伤痕累累"[3]。

正义的概念中还涵盖了权利和义务，权利和义务总是如影随形，寸步不离。根据基督教的看法，上帝创造了宇宙万物，同时赋予了他们相应的价值和权力，

[1] Rosemary Radford Ruether, "Conclusion: Eco-justice at the Center of the Church's Mission", Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Cambridge (Mass): Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, 2000, p. 603.

[2] Pui-Lan Kwok, "Response to Sallie McFague", Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Cambridge (Mass): Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, 2000, pp. 48-49.

[3] 詹姆斯·拿殊：《爱作为生态的公义——权利与责任》，第 28 页。



因而生存权是万物最基本的权利。在一切的权利之中，“人权是先决条件”[1]，是正义的基本要求，正如胡志红教授所宣称的，“人与人之间的公正是生态公正的具体落实，是生态公正的第一步”[2]。人类除了享有政治、经济、社会等权利以外，还享有环境的权利，人类有权在健康稳定的生态环境中获得自身基本需要的满足，同时不断创造崭新的文化。[3] 从生态伦理的角度来看，非人类受造物（或者说自然）亦享有一定的权利，诸如被爱护、被尊重、被合理开发利用等权利，[4] 自然所享有的这些权利也相应地转化为作为道德主体的人类应该承担的责任和义务。

另一方面，当人的权利和非人类受造物的权利发生冲突时，该做出怎样的选择？是保护人的权利还是保护非人类受造物的权利？对于这个问题，似乎目前还没有一个非常明确而绝对的答案。但是，德国基督宗教伦理学家白舍客（Karl-Heinz Peschke）提供了一条可供参考的原则，他认为，在一切受造物中，只有人具有上帝的形象，只有人有思想、良心，因此人跟其他受造物具有本质的区别，从这个意义上说，人应该具有更高的地位，因此，在特殊而不得不做出取舍的情况下，优先考虑人的权利是合情合理的。[5] 这是一种“以人为本”的思想，跟“人类中心主义”具有本质性的差异，“人本”原则在强调人类的主体性和利益的同时并未忽略或否定非人类自然的价值，而且，“人本”思想在关注当代人

---

[1] 詹姆斯·拿殊：《爱作为生态的公义——权利与责任》，第 34 页。

[2] 胡志红：《西方生态批评研究》，第 307 页。

[3] 詹姆斯·拿殊著：《爱作为生态的公义——权利与责任》，第 36—39 页。

[4] 参见白舍客：《基督宗教伦理学》（第二卷），静也、常宏等译，雷立柏校，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 790—793 页。

[5] 参见白舍客：《基督宗教伦理学》（第二卷），第 805—808 页。关于人的特殊地位，早期教父亚历山大的克莱门特别指出，上帝用话语创造了动植物，而造人的时候，上帝是亲自动手做的，由此可见，上帝对人类更为珍视。参见 David Gormley-O’Brien, “To Live the Good Life: An Early Christian Exhortation to Self-sufficiency,” Anne Elvey & David Gormley-O’Brien (eds.), *Climate Change, Cultural Change: Religious Responses and Responsibilities*, Melbourne: Mosaic Press, 2013, p. 94.

利益的同时亦把子孙后代的长远利益纳入思考的范围，因此，“以人为本”的思想对于维护人与自然之间的和谐关系以及自然界的可持续发展都具有积极的意义。[1]

五、结论

通过对麦菲生态基督论的深入探讨，本文全面阐释了其理论的四个核心内容：“典范基督”论、“宇宙基督”论、拯救的新含义及生态正义。在生态危机的时代背景中，麦菲的思想有积极可取的价值，但其局限性亦不容忽视。

麦菲的“典范基督”论提出耶稣基督作为上帝虚己之爱的典范，否认其独特性，认为所有受造物皆可成为上帝之爱的典范。麦菲强调耶稣的事工，关注其寓言、医治及与被遗弃者同席，以此示范消除人类对自然的霸权、强调自然界健康以及生态公正。这一解读在生态危机的今天无疑具有重要的时代和生态意义，但她的观点与传统基督教教义相悖，否认耶稣基督是上帝唯一的“道成肉身”，否认耶稣基督是上帝唯一的“道成肉身”这一观点，对传统基督教的信仰基础、神学体系、信徒实践及教会稳定性都会产生严重的危害。

麦菲的“宇宙基督论”认为，基督存在于所有受造物中，表现上帝对被排斥者的爱，强调救赎是宇宙的方向，拯救发生在此世而非彼世。通过这些层面，麦菲强调了基督的普遍临在和对整个宇宙的拯救意义。麦菲的宇宙基督论拓展了基督教的传统视野，将基督的救赎意义延伸到整个宇宙，回应了现代生态危机的挑战。尽管这一观点与传统基督教的教义仍有些差异，但它强调了上帝的创造性爱与救赎的普遍性，为信仰提供了新的生态神学视角。

麦菲对“拯救”一词赋予了新的含义，强调上帝关怀全体受造物。传统的基

[1] 参见刘文良：《范畴与方法：生态批评论》，北京：人民出版社，2009 年，第 24—26 页。



督教神学通常将拯救理解为对人类灵魂的救赎，而麦菲则提出，拯救的对象不仅仅是人类，而是包括整个自然界在内的所有受造物。上帝的救赎之爱并不限于人类，而是普及到所有的生命和自然。这一观点强调了人类与自然界的共生关系，呼吁人们在实现自我救赎的同时，也要关注和保护自然环境，体现出一种全新的生态神学视角。尽管如此，传统神学对罪和上帝公义的强调仍不可忽视。

麦菲提出了"普世父母"模型，主张人类应关爱所有受造物，实现生态正义。生态正义与社会正义密不可分，基督教"爱人如己"的教义是其基础。正义涵盖了权利和义务，人类和非人类受造物都应享有基本权利。面对权利冲突时，优先考虑人的权利，但要兼顾自然的价值，倡导一种以人为本的思想，促进人与自然和谐共处和可持续发展。在当今时代生态危机的背景下，通过结合社会正义与生态正义，麦菲提出了兼顾人类与自然的权利和责任的思路，具有较强的现实指导意义。然而，如何在实际中平衡人类和自然的利益仍是一个复杂的挑战。

本文通过详尽分析麦菲的生态基督论，揭示了其对基督教神学的创新性贡献，并强调了其理论在生态保护和生态正义方面的重要意义。首先，麦菲的生态基督论扩展了传统神学的范围，将生态保护纳入宗教信仰的实践中，为基督教神学提供了一种新的解释框架。其次，本文通过阐述麦菲对"拯救"一词的新解读，强调了上帝对全体受造物的关怀，提出了一种全新的生态伦理观。最后，麦菲的生态正义理论呼吁关注社会公平与生态保护的结合，提出了解决生态危机的社会正义视角，为生态保护提供了新的思路和方向。

总之，麦菲的生态基督论不仅为基督教神学带来了新的视角和方法，也为当代生态危机的解决提供了有力的理论支持。通过将神学与生态学的结合，麦菲为构建人与自然的和谐关系提供了宝贵的思想资源。本文通过对麦菲生态基

督论的深入分析，揭示了其理论的丰富内涵和实际意义，为未来的生态神学研究和实践提供了重要参考。但需要注意的是，建构生态神学并不意味着对传统神学的完全摒弃，传统神学也具有生态的意义和价值，需要去发掘。生态神学与传统神学的结合与互补，才是建构当今生态神学的更好出路。

参考文献

Chapman, G. Clarke, Jr., “What God Can Help? Trinity and Pop Religions of Crisis”, *Cross Currents*, 1994(3), pp. 316-331.

Cobb, John B., Jr., “Process Theology and Environmental Issues”, *The Journal of Religion*, 1980 (4), pp. 440-458.

Cobb, John B., Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Louisville/London: Westminster John Knox Press, 1976.

Gormley-O’Brien, David, “To Live the Good Life: An Early Christian Exhortation to Self-sufficiency,” Anne Elvey & David Gormley-O’Brien (eds.), *Climate Change, Cultural Change: Religious Responses and Responsibilities*, Melbourne: Mosaic Press, 2013, pp. 92-106.

Guess, Deborah, “Deep Incarnation: A Resource for Ecological Christology”, Anne Elvey & David Gormley-O’Brien, eds., *Climate Change, Cultural Change: Religious Responses and Responsibilities*, Melbourne: Mosaic Press, 2013, pp. 107-117.

Horrell, David G., “Ecojustice in the Bible? Pauline Contributions to an Ecological Theology”, Matthew J.M. (ed.), *Bible and Justice: Ancient Texts, Modern Challenges*, London/Oakville: Equinox Publishing Ltd., 2011, pp. 158-177.

Kwok, Pui-Lan, “Response to Sallie McFague”, Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans, Cambridge* (Mass): Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, 2000, pp. 47-50.

Lowe, Walter, “Christ and Salvation”, Peter C. Hodgson and Robert H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994, pp. 222-248.

McFague, Sallie, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis: Fortress Press, 2000.



——*The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

——"An Epilogue: The Christian Paradigm", Peter C. Hodgson and Robert H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994, pp. 377-390.

——*Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1987

——*Super, Natural Christians: How we should love nature*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

——*Blessed are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint*, Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Molnar, Paul D., "Myth and Reality: Analysis and Critique of Gordon Kaufman and Sallie McFague on God, Christ and Salvation", *Cultural Encounters*, 2005(2), pp. 23-48.

Moltmann, Jürgen, T*he Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, London: SCM Press Ltd, 1990.

O'Grady, John F., *Christian Anthropology: A meaning for Human Life*, New York/Paramus, N.J./Toronto: Paulist Press, 1976.

Pelikan, Jaroslav, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1999.

Prokes, Mary Timothy, *Toward a Theology of the Body*, Edinburgh: T &T Clark, 1996.

Ruether, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983.

——"Conclusion: Eco-justice at the Center of the Church's Mission", Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Cambridge (Mass): Distributed by Harvard University Press for the Harvard University Center for the Study of World Religions, 2000, pp. 603-614.

Tracy, David W., "Models of God: Three Observations", *Religion and Intellectual Life*, 1988, pp. 24-28.

白舍客：《基督宗教伦理学》（第二卷），静也、常宏等译，雷立柏校，上海：华东师范大学出版社，2010 年。

胡志红：《西方生态批评研究》，北京：中国社会科学出版社，2006 年。

柯进华：《论莫尔特曼“宇宙基督”的生态意蕴》，《基督教文化学刊》2012 年第二期，159-181 页。

林鸿信：《莫尔特曼神学研究》，上海：上海人民出版社，2010 年。

刘文良：《范畴与方法：生态批评论》，北京：人民出版社，2009 年。

罗杰·奥尔森，《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，上海：上海人民出版社，2014 年。

米拉德·J.艾利克森：《基督教神学导论》（第二版），L. 阿诺德·休斯塔德编，陈知纲译，上海：上海人民出版社，2012 年。

詹姆斯·拿殊：《爱作为生态的公义——权利与责任》，李天钧译，赖品超校，《道风·基督教文化评论》2003 年第 18 期，23-45 页。

朱晓红：《生态女性主义视域中基督论——罗伊特基督论述评》，《基督教思想评论》2010 年总第 11 辑，21-46 页。



On Sallie McFague's Ecological Christology

Guijuan HE https://orcid.org/0009-0008-8832-3408

School of Foreign Languages and Cultures, Xihua University

Abstract: Sallie McFague challenges traditional Christology, believing that it is Jesusolatry, individualistic and spiritualistic. On the basis of those points, she reconstructs ecological Christology, chiefly including four aspects: First, she considers Jesus as a paradigm, a model for revealing God's self-emptying love and for human imitation. Second, her "cosmic Christology" takes the ministry of Jesus as an example to show that Jesus, like everything else in the universe, is the incarnation of God. In other words, everything in the universe is Christ. Third, McFague attributes a new meaning to the word "salvation" by insisting that God cares for all creatures and that God saves the whole of nature. Fourth, McFague's notion of salvation also involves the issue of ecological justice. For McFague, ecological justice is the opportunity for all creatures to share the necessities of life so that they can survive, develop, and ultimately prosper in the world. The author thinks that it is in keeping with the Bible that McFague expands God's salvation to the entire universe and emphasizes ecological justice, but she runs counter to the orthodox Christian theology to see Jesus as a paradigm since that implies all creatures are Christ. This construction is very dangerous because it shakes the foundation of Christianity by denying Jesus' divinity.

Keywords: Sallie McFague, paradigmatic Christology, cosmic Christology, salvation, ecological justice

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0013


Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

全视：超越人类理智限度的全局把握

奚望 https://orcid.org/0000-0003-2716-506X

福耀科技大学文理学院

摘要： 全视是基督教等宗教神学中的核心概念，指对一切事物的预见和全盘把握能力，通常与神的全知全能相关。宗教经典和濒死体验记录中经常描述类似全视的体验。虽然科学界对此持谨慎态度，但研究表明，颞叶癫痫等神经系统现象可能导致类似体验。这种体验暗示人类可能从有限的认知模式跃迁至一种超越时空的整体认知状态，该状态打破了人类理智的先验结构。这一特殊的认知能力可能与各种宗教的起源密切相关。此外，若将全视视为比个体意识更高级的状态，传统进化论难以完全解释其产生机制。然而，对全视的探讨本身就面临一个悖论：有限的理智无法理解和描述超越理智的领域。

关键词： 濒死体验、个体性、宗教内核

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0014

想象一个二维生物，无法从自己的视角看到平面上的所有图像，但三维生物却可以通过俯瞰，瞬间获得这幅图像的全景，不被二维生物的理智界限所束缚。再想象一个 MP4 文件，打开播放前我们无法预知它的内容，播放时也只能依靠图像和声音逐渐理解其内容。然而，MP4 文件本身无所谓时间和空间，这二者只是人类获得认识所必须的。这里，理智总是在自己的限度之内对事物进



行认识的，人类理智无法达到所谓超越时空、不受限制的“全视”。

一、全视的词源与神学意蕴

英文 providence（全视）源于拉丁文 providentia，原意为预见，前缀 pro-表示“预先、在前”，-videntia 源自动词 vidēre，意指“看”，引申为洞察、知晓。providentia 因此承载着“时刻预见、全盘把握”的含义。这种全视是同时性和整体性的，而非人类线性思维下的渐进认知。对于有限的人类而言，这种全视便成为一种不可企及的天意，只有至高无上的存在才能拥有。在这个意义上，“预见”本身就是一个相对于人类视角的概念，而上帝本身则不需要预见，因为他同时把握一切，拥有绝对的全知全能。这种超越性恰恰构成了某些宗教信仰的形而上学基础，人们因神的全视而仰望与信靠。

基督教的核心教义也包括这种全知全能的全视。《希伯来人书》4：13 说“没有一个受造物，在天主面前不是明显的，万物在祂眼前都是袒露敞开的”，这句话揭示了全视的本体论意义：在神性视野中，一切存在者都是透明的、同时呈现的。这也是奥古斯丁《忏悔录》中提到的上帝对一切的洞悉和统摄。中世纪神学家们进一步发展了这一里理念。他们认为，这种全视超越时间、空间与主客体的限度，能够瞬间把握宇宙万物的全貌，并引导万物的发展与救赎。托马斯·阿奎那对此有更为深入的阐释。他指出，A 如果通过认识过程理解了 B，那 A 就通过 B 变得更为完善。但上帝本身就拥有最高完善性，不需要通过他物来获得任何补充。用他的话说，“如果天主理解有别于自己之物，那么就有别的物是天主的成就或完美，比天主更为高貴。这是不可能的。” 因此，万物的一切可能性早已内在于上帝的全视之中。在这个意义上，上帝对万物的洞悉出自他的自我认识，“天主是在自己内看見自己，因天主是藉自己的本质或本体看見

自己。"[1] 我们可以将这种全视拓展到现实性之外的一切可能性：在造物主的境界中，思考事物即是在可能世界中创造与运筹事物。被思考的万事万物在全视中获得可能性，而现实世界不过是这种潜在可能的局部实现。上帝的自我认识在德国唯心论中得到更详细的论述，并且对至高者而言，认识与创造之间、思维与存在之间、可能性与现实性之间的界限也变得模糊。这类理论建构为我们提供了一个视角：全视不仅是理论意义上的认识或实践意义上的筹划，更是一种创造性的存在方式。

二、人类短暂获得近似全视的现象的考察

宗教经典和濒死体验（NDE）不断用各类故事描述一种神秘的、类似于全视的经历。很多宗教的圣徒都声称能与某种终极实体相通，或得到各种神秘启示。例如，圣保禄描述了他被提到"第三层天"的经历，并听到了不可言传的话[2]，这种体验有类似全视的特性。美国实用主义哲学家威廉·詹姆士总结了宗教迷狂的经验，认为这些迷狂常常伴有一种对世界的一元式把握，在这种状态下，自我与他人、与世界似乎不再有二元区分，而是达到合一的境地。"克服个人与绝对者之间所有常见障碍是神秘主义的伟大成就。在神秘状态中，我们都与绝对者合二为一，并意识到我们的一体性。"[3] 另外，NDE 的报告中，很多人也自述能瞬间回溯一生的各种细节，这些细节在 NDE 中是同时发生的；他们甚至能超出自我，感受自己成为动物，成为石头，成为几何体，或是与宇宙合一。这些体验与所谓全视有相似之处。也有很多科学家严肃对待这些现象。例如，一些研究表明，颞叶癫痫患者常常伴有类似宗教体验的症状，包括强烈的情感体验、

[1] 圣多马斯.《神学大全》，第一册，高旭东、陈家华，译.台南：碧岳学社/中华道明会，2008：第 213、215 页。

[2] 格林多人后书 12:2-4。

[3] James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Modern Library, 2002: p. 457.



神秘感和“宇宙意识”。颞叶在构建时空感、自我意识和记忆方面发挥着关键作用，因此颞叶的异常放电可能导致这些认知功能的扭曲，从而产生类似“全视”的体验。神经递质（如内啡肽和血清素）在这种体验中也可能扮演重要角色。有人将 NDE 和宗教迷狂归结为这些生理因素产生的幻觉。然而，有研究指出，NDE 的脑电波模式与幻觉截然不同，反而更接近于清醒状态下回忆真实经历时的脑电波模式。[1] 这可能表明，NDE 可能提供了一种与真实认知相近的状态，而非随意幻想。

佛洛伊德把类似的状态称为“海洋感”。他认为，海洋态意味着“自我”（Ich）丧失，比如婴儿就没有把自我与外界区分开。“最初，自我包容一切，随后才将外部世界分离出来。因此，我们当下的自我意识仅仅是曾经更为广阔，甚至可以说是无所不包的感受的一个萎缩的残余。这种广阔的感受对应着自我与环境之间更为紧密的关联。”[2] 海洋感中，人们可能体验到一种与万物合一的状态。米利耶尔（Raphaël Millière）等作者在 2018 年的一篇文章中总结了 NDE 的几个特征：不再拥有自己的身体、不再拥有触觉和内外身体感觉、丧失空间感、不再拥有主—客的认识关系等。[3] 而且，经历这种体验的人，很多会有一种与其他人的共情（sympathy）或“无差别的爱”，因为与万物合一的体验中，那些生命就是自己。[4] 实际上，叔本华已经从哲学认识论角度论及了同一个形而上学本原让人对其他生命拥有共情，也论及认识中的主客关系问题。在叔本华看来，人类理智都以“主—客体”方式进行认识，从作为主体的“我”去理解对象；“客体—主体作为第一条件，先于一切知识。”“作为对象，客体预设着主体，因

[1] Andra M. Smith, Claude Messier. “Voluntary out-of-body experience: an fMRI study”. https://www.frontiersin.org/journals/human-neuroscience/articles/10.3389/fnhum.2014.00070/full
[2] Sigmund Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997: ss. 34-35.
[3] Raphaël Millière, Robin L. Carhart-Harris, etc. “Psychedelics, Meditation, and Self-Consciousness”. https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2018.01475/full
[4] Penny Sartori. *Wisdom of Near-Death Experiences*. London: Watkins Publishing, 2014: p. 30.

此总是仅仅是主体的表象。”[1] 可以认为，认识对象可以小至基本粒子，大至整个宇宙，但“主—客体”结构始终是一切认识的前提。另外，科学需要通过观察、推理与实证等方式，在这种主客体结构中认识对象。这就是人类理智的限度。然而，从我们刚才的论述可以看出，全视已经包罗一切，不需要这样去进行认识。“我”与对象合而为一，主—客体结构被打破；小我已与宇宙的“大我”相融，所有已经消亡和将要存在的事物，包括我自己，都同时得到洞察。在这个意义上，宇宙成了我的内心，自我认识即对宇宙的理解。那么，即便这种宗教迷狂或濒死体验是幻觉，它也突破了正常的理智认识模式。

三、认识模式的转变

如果人类能够拥有全视，那么必然进入了另一种认识模式。这种模式超越了传统的认知边界，颠覆了我们理解世界的基本方式。德国音乐家瓦格纳提到，宗教真相中的另一个世界并不是以日常思维模式理解的。“……宗教教义……呈现……的世界……是拥有如此毋庸置疑的可靠性和确定性，以至于献身于它的宗教信徒沉浸在恒定的、极乐的安宁之中。……我们必须假定，它在内容和形式上都与人的普通认识截然不同，且是后者无法想象的。”[2] 人类理智不能认识所谓彼岸，因此不能简单认为它是在空间上与我们的世界不同的地方。但是，人如果超出理智能力并达到全视，那就可能用一种完全不同的方式把握世界。原本只能靠理智能力有限认识的世界，也就成了得到全面把握的彼岸；前者是不可靠的，后者是毋庸置疑的。从中世纪神学家阿维洛伊的理论也可以设想这种理智的转换和提升。在《亚里士多德<论灵魂>长篇评注》中，他认为宇宙只有唯一的理智，即所谓主动理智（Agent Intellect），它拥有独立存在性和普遍性。

[1] Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Erster Teilband. Köln: Könemann, 1997: ss. 47, 49.

[2] [德]理夏德·瓦格纳；奚望，译；李沛阳，校.“论国家与宗教”.《中国基督教研究》.2023, 20(1)：第 411-412 页。



人类身体与这单一的理智相连，从而可以把外部世界作为认识对象，使潜在的知识变为现实。[1] 按照他的理论来设想，人类个体是有限的接收器，而主动理智才是真正的智慧中枢；只有摆脱身体，才能摆脱人类个体的界限。回归这单一理智，意味着个体的消除和认识能力的转变。人类拥有的也就不是普通认识能力产生的知识，而是全视。那些所谓通神或濒死体验的传说很多都有类似"摆脱身体"的描述。这不但是摆脱物质的身体，也摆脱了个体性和主—客结构，似乎回到了某种类似单一理智的整体大全之中。

但是，即使摆脱了理智局限性，全视也可能有不同层级。人的全视还远远达不到上帝全视的程度，而人的全视也是有差异的。托马斯·阿奎那反对阿维洛伊的单一理智理论，因为人类灵魂在受造时就注定只能通过感知和建立在感知基础上的抽象推理来认识世界，所以人类需要印象与实证；灵魂脱离身体以后，即使上帝直接把智慧展现给人，人因为缺乏感性与理性材料，也只能笨拙地掌握一部分知识，不能获得天使那样的智慧。[2] 按照这样的理解，人即使达到全视，也不如天使的全视那样全面。另外，基督教神秘主义者可能见到所谓异象，印度修行者可能体会到了与万物的合一，而濒死者的全视可能更为丰富。一些更为神奇的记载表明，在所谓灵魂出体的体验（OBE）中，人们获得了一般感知无法获得的认识。比如，一个躺着的人在 OBE 中得知隐藏起来的数字[3]，甚至先天盲人在濒死体验中"看到"了事物。[4] 然而，这些案例的证据效力仍存在争议，需要更严格的科学验证。此外，即使部分案例属实，其获得的超越个体理智范

---

[1] Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Trans. Richard C. Taylor. New Haven & London: Yale University Press, 2009: pp.381-401.

[2]《神学大全》第三册.陈家华、周克勤，译.第 204-206，213-215 页。

[3] Charles T. Tart. "Psychophysiological Study of Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject". *The Journal of the American Society for Psychical Research*, vol. 68, 1968: p. 4.

[4] Kenneth Ring, Sharon Cooper. *Mindsight: Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind*. New York: iUniverse, Inc., 2008: p.90.

围的额外信息也极其有限，远未达到“宇宙全视”的程度。这种体验大部分情况下更像是对自身记忆和经验的整合与重构，无法进入真正意义上的上帝视角。这也暗示着“全视”体验存在程度上的差异，个体认知的局限性并不一定全消除，所谓人与“宇宙灵魂”或“单一理智”合一的假设缺乏充分的证据支持。

当然，不管获得多少额外信息，这种体验的核心在于超越了日常的认知模式和理智的局限。传统的认知依赖于线性思维、时空限制和主客体结构，而全视则完全颠覆了这些认知边界。在全视状态下，个体不再受制于时间的单向流动，空间的局限性也被消解。主体与客体之间的界限变得模糊，个体意识能够超越自身，与宇宙意识融为一体。叔本华认为，人类的理性认知依赖于充足理由律，包括时间、空间、因果性和逻辑性等。这些“充足理由”构成了我们理解世界和构建自我认同的基础。然而，在 NDE 和宗教迷狂中，这些基本原则似乎失效了，个体体验到时空的扭曲、因果关系的瓦解，以及逻辑的超越，从而导致个体性的消失。自我意识消融，个体与更大的整体融为一体。虽然这些体验无法提供实用性信息（例如预测 A 股股市），但它们指向了一种超越个体局限性、超越理性范畴的认知方式。正是在这个意义上，本文把这些体验也称为不同程度的“全视”，尽管它们与神学家设想的绝对全知全能仍有巨大差距。在“全视”状态下，我们习以为常的这/那、有/无、生/死、时间/永恒等表述便失去意义，因为它们不过是人类可怜的理智能力的狭隘产物。

四、全视在宗教中的作用

如果全视是远高于人类理智的一种认识，那么不妨思考，各种宗教是否只是人类理智对全视的不同程度的体验和描述？瓦格纳谈到，宗教拥有一个“内核”（Kern），这个内核的神秘体验无法描述；即便尝试用世俗语言表述，也只是一种隐喻。“要把不可言说的、从未被感知的和不能通过[外在]直接观察来理解的东西转述成日常生活语言和对大众唯一可能的知识，但这种知识本身是错误



的。在这个神圣的寓意中，人们试图把神圣启示之谜带到世俗的想象中；它与宗教人士直接看到的东西之间只能是一种相似关系，这就像白天讲述的梦与夜晚的真实梦境的关系一样。”[1] 如同语言无法真正描述音乐的美妙或食物的滋味，人类理智对全视的这种表述也必然扭曲宗教内核。如果宗教圣徒的神秘体验触及到了宗教的真正内核，即全视，那么它是不可言传的。在语言与理智的制约下，人们只能得到全视的一个侧面。不同程度的体验和不同的描述因此会形成不同的宗教教条，甚至形成不同的宗教。神秘主义传统可能会支持这样的看法。基督教神秘主义者艾克哈特描述了与上帝合一的体验，伊斯兰苏菲派追求真主临在的状态，婆罗门教圣徒体验到所谓“梵我一如”和“这就是那”。并且，许多宗教也都包含冥想、祈祷等修行方法，这些宗教实践往往突破了一般理智的界限。禅定、瑜伽、默观祈祷等，都试图让修行者达到一种超越主客二分的觉知状态。科学分析显示，这些修行方法可能导致生理上的某些变化[2]，那么我们也可以把它们视为达到全视体验的不同路径，尽管这些途径不一定奏效。这些来自不同文化传统的神秘主义思想，似乎都在指向同一种超越个体性的全视状态。

如果我们承认这一点，那么很多宗教传统的差异可能在于对全视的表达方式和体验深度的不同。比如，假设全视使人摆脱自我的个体性，人也就可以去体验其他个体，甚至体验“无个体”的宇宙。前者是对转世轮回的体验，后者是对某种全知全能的神的体验。这样看来，这些差异可能反映了不同文化背景下人类对全视体验的不同理解方式，也可能表明不同宗教传统确达到不同层次的全视体验。然而，某个宗教可能会比其他宗教拥有更高的全视。比如，圣徒在某种宗教迷狂中体验到了与宇宙大全和终极实在的合一并完全脱离个体性，这种体验高于只是在不同个体之间转换，却未彻底脱离个体性的宗教迷狂。相应

[1] “论国家与宗教”.第 412 页。

[2] Patrick McNamara. The Neuroscience of Religious Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2009: pp. 139-141.

地，它们背后的宗教也就在全视方面有了高低之分。而全视本身则为不同宗教传统之间的对话提供了共同基础。

全视也为理解宗教与科学的关系提供了新视角。科学作为人类理性认知的产物，必然受限于人类意识的固有结构。而宗教通过指向全视的可能性，为人类提供了一种超越这些限制的途径。可传达的教义实际上都是全视的不充分表达，那么宗教教义此时只是全视的一种寓言，与科学不但没有了冲突，还有合作的可能。一些显得与科学相悖的宗教教义可能借此逃脱科学的制裁。

五、全视能力：进化还是设计？

尽管人类只有在宗教迷狂、药物作用或濒死体验等特定情形下才能拥有全视，但这种能力的存在就引发了一个问题：这种能力是进化而来的，还是来自莫名的天赋？

一种存而不露的超级能力并不能让某个物种更好利用所谓"物竞天择，适者生存"的自然法则。因此，全视能力似乎不是进化的产物。那它有没有可能是进化的起点呢？佛洛伊德认为自我意识是理智发展到一定程度的产物，婴儿不具有自我意识；因此，"海洋感"反而是一种意识的低级状态。与之类似，唐纳德·霍夫曼（Donald Hoffman）认为，个体意识、时间空间等认识结构是人类进化的产物，正是这种结构让人更能适应世界而生存。[1] 现在我们假设，全视的丧失可能是一种保护或规定机制，使人类物种在三维宇宙中获得有限的生存和延续。然而，这种进化解释面临着几个困难：

1. 既然个体性是人类的认识结构，那么我们如何通过这种结构去假设人还有一种非个体的原初状态？这种质疑与费希特对康德"物自体"学说的批判类似。

[1] [美]唐纳德·霍夫曼；唐璐，译.《眼见非实》.长沙：湖南科学技术出版社，2023：第 5-12 页。



2. 进化解释的前提在于，存在一些需要生存的个体，因此需要消解全视，以普通意识来帮助个体生存。但是，当我们预设这些个体的存在时，非个体性的全视就已经消失了。这形成一种悖论。

3. 如果个体性是进化的结果，那么全视就应该是更低级的认识状态，但各种体验都告诉我们，全视是远比个体认识高级的认识状态。信息整合理论更会把全视视为比人类理智更高的信息整合状态。

4. 全视和个体意识之间是否有进化的中间状态？目前的认知告诉我们，没有这样的中间状态。进化解释因而显得可疑。

这些困难也许在某种程度上可以用设计论来化解，即把这种能力理解为某种设计而非进化的产物，由设计者有意封存起来。这就像一个精心设计的游戏，玩家被限定在特定的规则和场景中。这样看来，人类理智似乎是一种宿命，人类也注定只能在这世界生存。当然，全视体验告诉我们，游戏本身可能预设了某些破关的可能性。甚至可以猜测，人类的孤独不是因为宇宙中没有其他生命，而是它们都不在人类理智可认识的范围内。然而，设计论也面临一个根本性的问题：为什么设计者会封存这种能力，并允许受造物在某些特定情况下打开封印？这一问题会像“谁是设计者”一样让人们困扰。

六、结语

最后，我们可以设想一个超越现有人类理智的未来时代。神经认知科学的发展，将让我们掌握了目前只有特定情况下才能产生的全视，彻底解除了理智限制，改变人类的宿命——这一切的前提在于，设计者允许或者引导人类这样作，就像保禄所说，“我们也是在基督内得作天主的产业，因为我们是由那位按

照自己旨意的计划施行万事者，早预定了的。”[1] 脑机接口也许会增加我们的理智维度，就像三维生物突破二维认识一样。个体的思想也许会像《阿凡达》那样接入一个巨型运算中枢，所有人可以共享一个超级大脑。但是，这也带来了一些复杂的哲学问题。如果时间和个体不再有意义，那么是否还有实践主体、伦理道德和自由意志？设计者为什么允许解开这种限制，抑或解开限制本身就是设计者的天意（providentia）？

当然，这些设想都是有限理智作出的。就像人无法理解上帝、二维生物无法理解三维生物一样，这些设想或许在全视者眼中显得幼稚。对全视的描述还包含着一种悖论：当我们试图用理智的语言描述全视时，却又落入了理智的窠臼。真正的全视只能在超越语言和理智的境界中体验。然而，只有在人类自身理智的限度最终解开，或者基督教所谓救赎降临的那一刻，我们才能拥有全视并迎来这样的体验。保禄说："我们现在是借着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面的观看了。我现在所认识的，只是局部的，那时我就要全认清了，如同我全被认清一样。"[2] 彼时，这就是那，生就是死，有就是无，过去就是未来，此刻就是永恒。

参考文献

Andra M. Smith, Claude Messier. "Voluntary out-of-body experience: an fMRI study". https://www.frontiersin.org/journals/human-neuroscience/articles/10.3389/fnhum.2014.00070/full.

Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Köln: Könemann, 1997.

Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Trans. Richard C. Taylor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

Charles T. Tart. "Psychophysiological Study of Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject". *The Journal of the American Society for Psychical Research*, vol.

[1] 厄弗所书 1:11。

[2] 格林多人前书 13:12。



68, 1968.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Modern Library, 2002.

Kenneth Ring, Sharon Cooper. *Mindsight: Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind*. New York: iUniverse, Inc., 2008.

Patrick McNamara. *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Penny Sartori. *Wisdom of Near-Death Experiences*. London: Watkins Publishing, 2014: p. 30.

Raphaël Millière, Robin L. Carhart-Harris, etc. “Psychedelics, Meditation, and Self-Consciousness”. https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2018.01475/full.

Sigmund Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997

[德]理夏德·瓦格纳；奚望译；李沛阳校：《论国家与宗教》，《中国基督教研究》2023 第 20 期，第 398-417 页。

[美]唐纳德·霍夫曼；唐璐译：《眼见非实》，长沙：湖南科学技术出版社，2023 年。

[意]圣多马斯：《神学大全》，第一册，高旭东、陈家华译；第三册，陈家华、周克勤译，台南：碧岳学社/中华道明会，2008 年。

Providence: Understanding the Totality Beyond Human Intellectual Limitations

Wang XI https://orcid.org/0000-0003-2716-506X

Fuyao University of Science and Technology

Abstract: The concept of providence is a core concept in Christian and other religious theologies, referring to the ability to foresee and comprehend all things, often associated with the omniscient and omnipotent attributes of God in theological contexts. Religious texts and near-death experiences frequently describe experiences akin to providence. While the scientific community maintains a cautious stance, studies suggest that neurological phenomena such as temporal lobe epilepsy can induce similar experiences. Such experiences hint at the possibility of human beings transitioning from limited cognitive patterns to a holistic cognitive state that transcends spacetime, breaking free from the trascendental structures of ordinary intellectual. This particular cognitive capacity may be closely related to the origins of various religions. Moreover, if providence is viewed as a state more advanced than individual consciousness, traditional evolutionary theory struggles to fully explain its emergence. However, the exploration of providence itself faces a paradox: a finite intellect cannot fully comprehend or describe a realm that transcends intellect.

Keywords: near-death experience, individuality, core of religion

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0014



社会工作与教会事工的服务融合研究

——以 Q 教会的服务队为例

陈金羽 https://orcid.org/0009-0008-7202-1157

延边大学人文社会科学学院

摘要：社会工作产生自基督教助人实践之中。随工业化发展，社会工作逐渐与基督教相分立，但二者仍有极强的亲缘性，可以相互采借。本文以 Q 教会为例，剖析社会工作与教会事工的服务融合现状与融合困境。研究认为，教会事工在助人过程中不自觉地运用了灵性社会工作理论范式与个案、小组的工作方法，二者在理论、技术、伦理层面都有共同之处。但是，教会事工也具有去理论化倾向，且社会工作助人技巧在教会事工中运用率较低，教会事工在伦理方面存在双重关系困境。基于此，为促进社会工作与教会事工的融合发展，本文主张从“资产为本”理论出发，并借鉴教牧学等相关理论范式，提高灵性社会工作理论技术在教会事工中的应用水平。

关键词：社会工作、教会事工、融合、基督教社会工作

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0015

引言

英国1601年颁布的《伊丽莎白济贫法》标志着社会工作的诞生。《伊丽莎白济贫法》以基督教教区为单位开展济贫工作，将教区内的贫民分为“值得救济”和“不值得救济”的两类群体，实行有差别的救济。此后蓬勃发展的“睦邻组织运动”仍然可以见到基督教教会的身影，它所开展的助人服务成为小组工作和社区工作的前身。随着城市化、工业化的进一步发展，以教会为主体的慈善服务不能解决贫富分化、人口流动所带来的社会问题，基督教也逐渐撤出了国家救济领域。[1] 可以说，基督教是现代社会工作专业的滥觞，它影响了社会工作的理论范式、专业方法以及服务伦理。[2]

近些年来，社会工作为实现自身专业化发展，力图脱离基督教的制约，将自己标榜为“科学”。但随着社会问题的日益复杂，以“科学”自居的社会工作难以应对后现代社会（post-modernism）种种突发问题。Besthorn 指出：“西方基督教的自然观建立了人与自然的二元论，对自然的漠视是现代社会面临的主要问题。既然问题的根源是宗教性的，那么补救措施的本质必然是宗教性的”。[3] 因此，当下社会工作便有一种“回潮”趋势，即重新回归基督教以求实现理论与方法的创新，形成了灵性社会工作（spiritual social work）的分支，并开发了宽恕疗法（forgiveness）、有意识的呼吸（intentional-breathing）、聚焦放松（focused-relaxing）等灵性社会工作介入技术[4]。那么，在基督教中得到发展的

---

[1] 卢成仁：《社会工作的源起与基督教公益慈善——以方法和视角的形成为中心》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2013 第 1 期，第 44-52 页。

[2] 吴限红,杨克,李芹：《宗教慈善与社会工作:历史、流变与关系互嵌》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2019 第 2 期，第 20-27 页。

[3] Fred H. Besthorn, ‘Expanding Spiritual Diversity in Social Work: Perspectives on the Greening of Spirituality’ in *Currents: New scholarship in the human services,* 1 (1)2002, pp. 1-12.

[4] 何雪松：《社会工作理论》，上海：上海人民出版社，2007 年版，第 130 页。



社会工作理论对教会事工有何影响？在今天的中国教会中，教会事工与社会工作理论技术有何关系？本文基于对 Q 教会服务队的调查研究，力图剖析社会工作理论技术对教会事工的影响，试图探索二者融合的可能性。

一、文献回顾与研究方法

1、文献回顾

国外社会工作的专业化（Specialization）与世俗化（Secularization）发展使自身对基督教的认可度明显下降。也就是说，宗教意识形态很少甚至根本没有参与到社会工作世界，部分社会工作者对基督教取向的人或机构是完全敌对的。[1] 有学者剖析了“教会事工与社会工作相敌对”的原因，即基督教信仰与学术的理性思维常常背道而驰，作为一种宗教信仰的基督教难以对学术实践产生显著影响。[2] 然而，在后现代社会中，社会问题的复杂性使基督教的灵性概念再次被关注，[3] 许多社会工作者也逐渐承认基督教在老年人服务、社区照护、灵性关怀中的重要作用，[4] 并将个人的灵性（spiritual）体验视为治疗后现代社会问题的良药，即人们可以在宗教市场中任意挑选，以此满足自身的灵性需求（spiritual-need）。[5]此外，宗教组织与宗教领袖越来越积极地参与社区服务，

---

[1] Diana R. Garland, ‘Church social work’ in *Social Work and Christianity,* 24(22)1997, pp. 94-113.

[2] Marsden 反驳了宗教与学术相分离的观点，认为并不存在完全客观的学术研究，反对将宗教信仰排除在学院之外，主张加强宗教信仰在当今学术中的作用。相关内容可参见 George M. Marsden, *The outrageous idea of Christian scholarship*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

[3] Fred H. Besthorn, ‘Expanding Spiritual Diversity in Social Work: Perspectives on the Greening of Spirituality’ in *Currents: New scholarship in the human services,* 1 (1)2002, pp. 1-12.

[4] Ann M. Whitlatch, Dorothy I. Meddaugh & Kristen J. Langhout. ‘Religiosity among Alzheimer's disease caregivers’ in *American Journal of Alzheimer's Care and Related Disorders & Research,* 7(6)1992, pp. 11-20.

[5] N J. Demerath, III. ‘The varieties of sacred experience: Finding the sacred in a secular grove’ in *Journal for the scientific study of religion,* 39(1)2000, pp, 1-11.值得注意的是，国外学者拓展了灵性的内涵与外延，印度教、佛教思想同样被纳入灵性范畴之中，进而提出了冥想疗法、正念疗法等治疗方式，通过“冥想”或“禅修”的方法结束苦难即涅槃，以此加深社会工作者的能力或帮助服务对象面对苦难。相关研究还

教会事工成为填补公共服务空白、提升社区福利水平的重要方式。[1] 简言之，近年来国外学者不再强调教会事工与社会工作之间的巨大分歧，教会事工再次进入到社会领域之中，被视为填补公共服务不足的服务型工具。

中国基督教处于“政治上被怀疑，社会上被边缘，文化上被忽视”的困境当中。[2] 受此影响，国内的教会事工多关注“内群体”，意图发挥教会事工在临终关怀、信徒养老、日常探访等领域中的作用。[3] 基督教中国化命题的提出使教会事工逐步进入社会领域，致力于促进医疗卫生、教育、社会福利和农村发展。[4] 鉴于基督教在慈善事业与社会服务中的作用越发显著，有学者试图引入社会工作的理论范式与方法技术，意在提升教会事工的专业化水平，重构基督教与社会工作的相互关系。基于此，现有研究已从历史与现实、理论与实践等不同方面剖析社会工作与基督教慈善事业间的多维联系。从历史层面看，教会事工与社会工作有深厚的历史渊源，自民国以来教会事工便进入了医疗卫生、社会救助、社会改良、社会重建、抗日救亡等社会工作领域，提升了我国的社会福祉水平。[5] 聚焦当下，社会工作的理论知识、方法技术、工作理念都在慈善事业中发挥着巨大作用，但社会工作的过度专业化导致了慈善事业的“异化”。[6] 从理论的层面看，基督教慈善与社会工作存在高度的契合性，但也存在社会性不足、

可以参见 Mark J.Brenner & Emeline Homonoff. ‘Zen and clinical social work: A spiritual approach to practice’ in *Families in Society,* 85 (2)2004, pp. 261-269.

[1] Terry. Tirrito, ‘The spirit of collaboration: Social work/the church/older adults’ in *Social Thought,* 19 (3)2000, pp. 59-76.

[2] 黄剑波：《地方文化与信仰共同体的生成》，北京：知识产权出版社，2013 年版，第 61 页。

[3] 有关教会事工的论述可参见林超群：《教会开展临终关怀事工刍议》，《天风》，2016 第 6 期，第 22-23 页；徐信坚：《探索教会老年事工中国化举措》，《天风》, 2023 第 5 期，第 31-32。

[4] 张克运：《中国教会的社会服务事工》，《中国宗教》，2011 第 10 期，第 24-26 页。

[5] 相关研究可参见左芙蓉：《基督宗教与近现代中国社会工作》，北京：民族出版社，2016 年版；蓝希峰：《民国时期基督教社会服务研究》，北京：宗教文化出版社，2015 年版。

[6] 陈涛,武琪：《慈善与社会工作:历史经验与当代实践》，《学习与实践》，2007 第 2 期，第 106-112 页。



公共性不足的困境。[1] 从实践的层面看，有学者力图将慈善事业应用于社会服务之中，并归纳出成功经验。[2]

上述研究使我们能够一窥社会工作与基督教慈善事业的融合路径，还可以看到教会事工正不断走向社会领域。但需要指出的是，以往研究存在一种“工具化”的倾向，即将基督教慈善事业仅仅视为一种经济资本与人力资本，用之以弥补公共服务的不足、增进社会福祉，却忽视了基督教慈善事业自身的成长。也就是说，以往研究只探索了“融合基督教慈善事业的社会工作”，而忽视了“融合社会工作的教会事工”。前者以社会工作为主导，以改善服务对象窘境为己任；后者以教会为主导，根本目的在于提升信徒的灵性生命。事实上，教会事工在参与外部的社会服务之余，还可以针对内部群体开展了多样化的事工服务，二者都需要运用社会工作的专业方法。基于此，本文以教会事工为主要切入点，探索教会事工在服务过程中如何运用社会工作专业方法实现信徒发展与教会的良性运行，以此弥合以往研究对教会事工关注不足的鸿沟。

2、研究方法

本文的研究目的是呈现教会事工与社会工作的服务融合图景，探析教会事工运用了哪些社会工作理论技术，以及运用这些理论技术时存在哪些困境。基于此，本文以 Q 教会的服务队为例，在报道人秦女士的帮助下得以对 Q 教会的牧师、信徒及服务队成员展开访谈，意在了解 Q 教会的服务理念与服务模式，希冀 Q 教会的服务模式能为社会工作专业的发展带来一些新的启示。田野调查自 2023 年 4 月开始，持续到 2023 年 6 月，在 2024 年 3 月期间，笔者对 Q 教

---

[1] 吴限红,高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2021 第 1 期，第 109-118 页。

[2] 卢崴诩：《宗教公益慈善事业的建立与运行——台湾地区慈济垃圾分类回收志业的成功经验与启示》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2017 第 2 期，第 1-8 页。

会进行了回访，补充了相关访谈内容。总体来说，笔者共访谈了 13 人，绝大多数访谈对象经过了 2 次以上的深度访谈，每次访谈时间限定在一个小时以内。为避免给研究对象带来不必要生活困境，本文出现的人名均进行了技术化处理。

二、Q 教会简介与事工类型

Q 教会系家庭教会，总人数约为 70 人。由于每次参加礼拜活动的人数并不固定，且受工作调动、学生寒暑假流动的影响，Q 教会信徒数有一定的波动情况。从性别构成来看，Q 教会的信徒多是夫妻关系，性别比例较为均等，女性稍多于男性。从年龄构成来看，Q 教会人口结构较为年轻化，20-59 岁的信徒占据 90%以上。从文化程度层面看，Q 教会学历普遍偏高，95%以上具有本科学历，60%以上具有研究生学历。从工作类型来看，在国际学校从事教师工作的信徒占多数，也有部分信徒在高校任职。从经济收入层面看，教会资金主要来自信徒捐赠，且资金较为充裕，扣除场地租金、教牧工资、活动费用外，教会每月约有 2 万元的盈余。[1]

得益于丰富资金的支持，Q 教会得以开展种类丰富的教会事工。具体而言，可分为以下两种类型：其一是与信仰生活密切相关的事工，如主日学、学生团契、夏令营、查经班等。此外，Q 教会还和神学院联系开设了神学硕士的相关课程。这类事工每年有固定的开始日期，信徒可自愿参加。相关课程的主讲人多为本教会牧师，也有部分课程聘请了外地牧师。其二，与信徒日常生活有关的事工，如化解信徒间矛盾冲突、职业或学习规划、家庭纠纷解决、心理辅导、大病时的慈善募捐等。较轻的纠纷多由各小组组长与师母一起调解，当纠纷激烈程度较高时牧师才会介入。此外，为方便上述活动的开展，Q 教会租用的房屋可免费提供给信徒暂住，并积极为信徒安排工作。

[1] 上述相关数据均由 Q 教会的报道人回忆所得，和实际情况略有出入。



总的来说，Q 教会之所以能开展类型丰富的教会事工，一是因为该教会知识分子较多，拥有学习社会工作理论技术、开展教会事工的能力。二是未婚或结婚不久的年轻人较多，在经营婚姻、养育子女等方面具有一定的被服务需求。三是该教会资本充足，能较好地将经济资本、人力资本、文化资本运用于教会发展的事工中。

三、社会工作与教会事工的融合状况

教会是由具有相同信仰的人所构成的共同体，但信徒在职业、技能等方面具有一定的异质性。因此，教会事工往往以信徒拥有的技能为基础，鼓励其参与到所擅长的活动中。在 Q 教会当中，有医务工作者、社会工作者、心理咨询师等多样化的专业群体，这些专业群体主动参与到教会事工之中，一定程度上促进了社会工作与教会事工的融合。在理论层面，“全人”理论在事工中被极大地认可，尤其强调“灵性健康”这一维度。在方法技术层面，个案工作法、小组工作法也得到了较多的运用。在伦理层面，以“助人”为根本目的的基督教伦理与社会工作伦理有了密切地结合。

1、灵性社会工作导向下的教会事工

工业革命时期，教会事工与社会工作相分立。一方面，教会事工天然具有一种“重实践，轻理论”倾向，未能将社会工作原理应用于改善服务对象境况。另一方面，基督教的助人活动是基于利他主义价值观，旨在实现自我的灵魂救赎，这导致教会事工具有个别性、零散性以及非正式性的特征。[1] 因此，在面对工业社会所引发的失业、贫困、暴力等社会问题时，教会事工显得尤为力不从心。但后现代理论的发展显示基督教伦理与社会工作理论可以相互对话，一

[1] 陈涛,武琪：《慈善与社会工作:历史经验与当代实践》，《学习与实践》，2007 第 2 期，第 106-112 页。

定程度上为社会工作与教会事工的融合提供了可能。

其中最具代表性的便是灵性社会工作理论与全人健康视角。刘红旭指出："社会工作者深谙宗教信仰对信徒的宗教价值，也就自然会关注服务对象在处理困顿之时借助的宗教力量"。[1] 也就是说，服务对象的宗教性需求以及宗教性资本也被纳入社会工作的介入环节之中，由此衍生灵性健康、灵性需求、灵性资本、灵性护理等概念。在这种灵性体验中，"个人得以进行精神自我修复并在苦难中寻找意义的源泉……他与人，他与世界，他与上帝，都是一体"。[2] 可以说，"全人"——人的完整性不仅只包括生理、心理两个维度，还涵盖了灵性的维度。从这个意义上看，指涉灵性世界的教会事工深切后现代主义社会工作理论，使人与人之间、人类与非人类之间具有更深层次的联系和开放性，世界没有被分成主体和客体，通过与一种更大的宇宙相结合构成人们的自我意识，实现人自我的成长。[3]

具体地看 Q 教会的事工可以发现，它为教会信徒构建了生理-心理-灵性这一三重的服务体系。首先，大病时发起的慈善募捐成为信徒生理健康的守护防线。以老李为例，他突发脑出血后急需用钱。教会了解情况后便发起了一场慈善募捐，及时凑够了老李的手术费。但需要指出的是，Q 教会制定了开展慈善募捐的相关标准，包括受捐人必须为本教会、收捐理由必须正当且符合教义、捐赠行为需在教会中进行，不提倡信徒私下发生金钱关系。此外，纠纷调解以及牧师为信徒提供的心理疏导成为守护信徒心理健康的防线。而大病时祈祷等宗教仪式沟通了信徒的灵性世界，提升了信徒的灵性健康水平。老李说："虽然

---

[1] 刘红旭：《灵性、文化与本土化：国内外民族社会工作研究概略》，《贵州师范大学学报(社会科学版)》，2021 第 4 期，第 18-24 页。

[2] William James.*The Variety of Religious Experience* ,Boston: Harvard University Press, 1985.

[3] Fred H. Besthorn. 'Transpersonal psychology and deep ecological philosophy: Exploring linkages and applications for social work' in *Social Thought,* 20(1-2)2001, pp. 23-44.



术后的休养过程无比的枯燥乏味，但每每看到弟兄姊妹为自己代祷心里就无比火热，再想到耶稣十字架上的死，我身体上的苦便不算什么了。”

可以看到，虽然教会事工欠缺社会工作理论支持，但指涉灵性的服务实践一定程度上暗合后现代主义视角下的社会工作范式，它将服务对象生理、心理、灵性三个维度相勾连，在改善信徒生活境况、促进社会工作理论发展的同时，也使教会事工有了质的提升。

2、个案工作与小组工作的广泛运用

慈善组织对济贫服务的个别化推动了个案工作的形成，基督教青年会针对失业青年、道德堕化等问题展开的团体工作方法成为小组工作、社区工作的先驱。[1] 可以说，在社会工作方法层面，教会事工与社会工作仍存在一定的融合特质。

个案工作的技巧可被分为支持性技巧、引领性技巧、影响性技巧。支持性技巧包括专注、倾听、同理、鼓励等；引领性技巧包括澄清、摘要等；影响性技巧包括自我披露、建议、忠告等。[2] 在 Q 教会中，上述个案工作技巧被应用于调解信徒之间的纠纷，或为信徒提供心理开导。Q 教会的周老师向笔者分享了事工过程中的一些心得：

> 教会里经常会有姊妹向我分享工作中遭遇的一些不顺。刚开始我只会借用《圣经》的话，告诉她要爱、要原谅，但姊妹却并没有得安慰。所以后来我不一上来就讲道理，而是把我代入她的处境，最重要的是倾听，知道她遭遇了什么，看看我们能为她做些什么。慢慢地，等她过段时间平复下来，

[1] 吴限红,杨克,李芹：《宗教慈善与社会工作:历史、流变与关系互嵌》,《华东理工大学学报(社会科学版)》,2019 第 2 期，第 20-27 页。

[2] 隋玉杰：《个案工作》，北京:中国人民大学出版社，2019 年版，第 74-102 页。

我们再和她分享神的话，再去改变我们的生命……

可以发现，周老师所使用的事工技巧与个案工作技巧具有高度的同调性，既使用了支持性技巧同理信徒的困难遭遇，也使用了影响性技巧力图将信徒拉回宗教生活的秩序化当中。但需要指出的是，教会事工在开展个案工作时未必能将自身所使用的方法清晰地界定为“社会工作技巧”，这些技巧也未必习得自社会工作培训中。相反，对服务对象的同理、倾听、建议产生自以爱为核心教义的基督教伦理之中。从这个层面上看，社会工作与教会事工在助人方法上的融合根植于具有利他精神的人类本性之中。

小组工作的工作过程依次包括招募组员、制定活动方案、实施、评估与结案。[1] 在活动开始时，需要通过破冰游戏使组员彼此熟悉，在小组结束时还需评估小组目标是否达成。笔者在 Q 教会开展调查时发现，Q 教会的学生团契、夏令营等事工融合了小组工作程序。2023 年 6 月末，笔者参加了 Q 教会举办的关于恋爱课程的夏令营活动，该活动参与成员还包括 Q 教会之外其他教会的成员。为使信徒之间快速熟络，主持人便采用了破冰游戏的方法，借助“交换名字”与“名牌归队”等游戏使参与者快速相识，打破了彼此陌生的僵局。在活动中，主持者采用了绘画疗法等较为专业的技术帮助参与者对自己的潜能有较为充分地认识。活动尾声，主持人又要求参与者填一份问卷，以自我评估是否达成了本次夏令营的活动目标。可以发现，Q 教会所举办的夏令营活动完全是社会工作小组工作法的翻版，只不过将其内核更换为基督教伦理，其核心目的在于促进教会与信徒的发展。

总而言之，个案工作与小组工作已经成为社会工作最常用的专业方法，被广泛地用于儿童、青少年、老人、妇女等不同人群，以及社区矫正、反贫困、

[1] 吕新萍：《小组工作》，北京:中国人民大学出版社，2013 年版，第 116-120 页。



医疗等不同领域。进而言之，上述社会工作实践可以被分为“发展型”与“补缺型”两种。前者强调社会工作的发展性功能，注重利用服务对象的自身优势；后者则强调社会工作的治疗性功能，注重回应困境人群的需求并解决相应问题。[1]借助发展型社会工作与补救型社会工作的划分，本文进一步将教会事工归纳为“发展型教会事工”与“补缺型教会事工”两种，前者以夏令营、团契活动为代表，核心目的是提升信徒宗教素质水平；后者则见于下文的纠纷调解，主要关注解决教会内部纠纷，维系教会内部的和谐关系。二者共同呈现了教会事工的全貌。

3、基督教伦理与社会工作伦理相结合

杨柳回到了韦伯提出的“天职观”这一概念，重新审视基督伦理与社会工作专业性的关系。他指出，天职观为社会工作提供了一种专业化的伦理和职业精神，“工作中的积极性、主动性和创造性被充分地发挥出来……这正是社会工作伦理所需要的”。[2] 事实上，社会工作伦理本身就是在内化基督教伦理内核的基础上发展而来的，二者本身就具有极高的亲和性。在 Q 教会的事工中，借助一场纠纷调解，我们可以发现基督教伦理与社会工作伦理的耦合情况。

事件的起因是王哥总开杨姐和她男朋友的玩笑，这些玩笑不经意间贬低了杨姐，抬高了杨姐男朋友在感情中的位置。为此，杨姐很受伤，向青年团契的负责人倾诉。杨姐说：“那时我很难受，我都被他说哭了，一想到去小组见到他就难受，真的伤害到了我。”青年团契负责人在知晓事情的严重程度后与师母一起约谈王哥。青年团契负责人说：“我知道王他没有恶意，就是喜欢这么说话，为了两个人都好，我不能很严肃地找他谈话，这也是怕伤害到他。”事实上，团契负责人与王哥之间的谈话并不是严肃的，而是以“漫不经心”的方式提出杨姐

[1] 朱明霞：《农村社会工作助力乡村振兴的实践模式》，《吉首大学学报(自然科学版)》，2020 第 5 期，第 58-63 页。

[2] 杨柳：《韦伯的“天职观”与社会工作的专业性》，《社会科学战线》，2013 第 12 期，第 197-203 页。

正遭受的困扰。在谈话之后，王哥有了极大地改变。杨姐说："那次谈话之后我压力小了很多……当然我们的关系还像以前那样亲密。"

社会工作者在实务中时刻奉行着保密、案主自决、价值中立、最小伤害、知情同意等伦理原则，力图在维护服务对象基本利益的同时改善服务对象的困难处境。通过 Q 教会这一纠纷调解的案例，可以发现团契负责人全程秉持着最小伤害原则，既要减轻杨姐的心理压力，又要避免在与王哥的谈话中对其造成伤害。此外，保密原则也得到了体现，团契负责人明确表示不会向第三人诉说与杨姐、王哥的谈话内容。

总的来说，以爱为信仰核心的基督教伦理内在地融入了社会工作价值观，并从根本上决定社会工作的内容和方向，[1]这催生出慈善救济和社会服务。但需要注意的是，从事教会事工的服务者并没有经过后天专业的社会工作培训，他们所使用的介入技巧以及所遵循的服务伦理大多是在助人实践的过程中被总结出来的。简言之，社会工作与教会事工的契合多源自助人者的利他本性之中。因此，当服务对象的需求溢出教会事工的服务供给能力时，社会工作与教会事工间的冲突便不可避免地凸显出来。

四、社会工作与教会事工的服务局限

有关社会工作与基督教慈善关系的研究大多承认二者之间存在一定的冲突。概而言之，这种冲突包括社会性不足与公共性不足两个方面，前者指的是将服务对象限定在信徒内部，后者指的是传播福音的目的导向代替了社会服务的公共性特征。[2] 这种看法的本质仍然是一种"社会工作中心主义"的视角，即将宗教

[1] 赵芳：《社会工作伦理：理论与实务》，北京：社会科学文献出版社，2016 年版，第 38 页。

[2] 吴限红,高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2021 第 1 期，第 109-118 页。



慈善视为社会工作专业性服务的补充。但在教会事工中，面向信徒的就业、住房、灵性关怀等服务并不具备功利主义特征；教会开展的家庭婚姻学习、恋爱学习同样将非信徒纳入其中。服务领域的差异不能概括社会工作与教会事工的冲突，二者冲突的根源产生自“以何者为主体”的分歧。也就是说，教会事工服务对象是教会的信徒，其本质目的是实现教会发展。因此，对于教会事工来说，社会工作不过是实现上述目的的手段。但对于社会工作者来说，社会工作是一门职业，这就要求介入的程序化、服务的专业化。二者对“以谁为主体”的不同意见投射到服务过程中，产生了种种问题。

1、教会事工欠缺社会工作理论指导

社会工作实务往往是在理论指导下展开的，理论贯彻于整个助人过程中。不仅如此，社会工作强调理论的适切性，以服务对象实际问题为基础选用适合的理论范式。因此，社会工作往往形成了相对固定的介入模式，如家庭治疗理论常用于家庭暴力、问题儿童；认知行为疗法常用于行为矫治、社区矫正；叙事疗法用于老年人生命意义重构、创伤等领域。但教会事工却是“去理论化”的，往往以《圣经》教导的权威性取代社会工作理论的专业性，换言之，在介入之前，教会事工的服务者已然依据基督教伦理对服务对象行为做了价值判断，社会工作理论只不过是教会事工的“婢女”，其目的在于重新将服务对象纳入基督教伦理秩序当中。

刘阿姨原是一名语文老师，对社会工作理论的接受力较强，也曾主动学习社会工作理论技术。但在助人实践过程中，刘阿姨便将社会工作理论抛之脑后，并未根据服务对象现实情况作出适切的理论选择，她说：

> 我们只是了解一点理论，但实际调解的时候理论全忘到脑后了。不能说理论不好用，但在实际上确实用不上。我们靠的是《圣经》的真理，这个是唯一不变的，只要你是基督徒你必须承认。

可以说，社会工作是沿着“理论-技术”的路线开展工作，而教会事工则以共同体的文化为原则进行诊断。对于教会服务队的成员来说，解决纠纷并不依赖理论范式，他们所依赖的是基督教伦理对成员行为的调适功能。这便造成了教会事工与社会工作之间的融合困境。

2、运用社会工作方法技术的水平较低

通过前面的案例，我们可以看到教会事工在服务中运用了会谈、倾听、同理、自我披露、建议等专业技巧。但需要承认的是，这些社会工作技巧是嵌入在人类本性之中的，换言之，即使没经过专业训练，服务者也能掌握。但是，在社会工作专业助人实践中，仍有部分技巧需求经过一定的专业化训练，并与宏观的社会工作理论相结合。遗憾的是，教会事工仍存在掌握技能的数量少、运用程度低的问题。

以 Q 教会的小王为例，作为社会工作专业毕业的她自觉地加入教会的服务队之中，她在服务过程中表达了自己的困惑：

> 虽然小组聚会的时候我常常用一些社会工作的小技巧，像破冰游戏、自我披露之类的，但效果并不是很好，因为我们的小组并没有一个明确的目标，去达成什么任务。说实话，虽然有些介入技术上学的时候老师教过，但毕业这么长时间也都忘光了，只记得个大概，没有什么实操性。

可以说，社会工作本身具有很强的功利主义导向，其目的在于解决服务对象困境，或提升服务对象能力。但对于教会事工来说，他的工作目的是“弥散型”的，全方位渗透在礼拜、祷告、唱诗等宗教活动中，只有在较少情况下，目标才会清晰地表述为解决纠纷、化解矛盾等问题。可以说，教会事工目标的模糊化使社会工作方法难以全方位地运用到教会事工之中。

另一方面，教会事工中缺乏专业的督导，无法针对服务过程中存在的问题



做出相应反馈，更无法针对服务者技巧运用的不足提出改进意见。换言之，对服务效果的评估是以是否有爱心、是否符合《圣经》教导为基础，而非基于介入的专业化水平。小王在访谈时说到，自己虽然想将书本上的实操技巧运用到教会事工中，但现实情况的复杂性远远超出了他的预判，是以无法将书本上的社会工作技术运用到实践中去。可以说，教会事工社会工作技巧运用水平较低，源自社会工作支持体系的缺乏，在缺乏专业督导、培训、评估的情境下，社会工作的专业性只能让位于去专业化与去技术化的教会事工。

3、基督教伦理与社会工作伦理的冲突

作为基督教伦理核心的"爱"、"施"、"救赎"等都已内在融入了社会工作价值观当中，[1] 以"兄弟姊妹"的拟亲属关系取代了社会工作的专业关系。相比之下，社会工作伦理高度重视双重关系问题，以防对服务对象造成不利影响。社会工作的这一伦理在教会事工中造到了极大挑战，助人者同时扮演了"家人"和"助人者"的角色，与服务对象在日常生活，甚至学业、工作中有多方交集，这极易建构一种不平等的权力结构，造成伦理冲突。Q 教会的小王表达了她在处理纠纷时受双重关系影响而产生的苦恼：

> 像家暴、酗酒这种问题其实是很隐私的，社会工作伦理让我应该保护他的隐私。但是在教会里很多事情是没有隐私的，而且介入往往也是公开或半公开的。所以有时候我也很难把握这个度。

可见，小王的苦恼来自多种社会角色的叠加，且不同的角色赋予了行动者不同的行为准则。作为一名社会工作者，他需要在教会事工中运用专业的助人技术，并恪守工作伦理。但是，他同时也是教会的一分子，他的助人行为受教

[1] 左鹏：《基督教伦理与社会工作价值观——从中国社会工作教育的现实困境谈起》，《北京科技大学学报(社会科学版)》，2007 年第 3 期，第 1-5 页。

会文化的制约。进而言之，基督教伦理与社会工作伦理冲突的背后所隐藏的是二者目的论的区别。对社会工作者来说，其根本目的在于与服务对象建立专业关系、改善服务对象处境，因此社会工作伦理在保护服务对象隐私之余还要维系专业关系。而对于教会事工来说，其根本目的是教会秩序的存续，以及个体宗教生命的至臻，因此在基督教所构建的"家"的氛围中，服务对象的部分隐私往往是半公开的秘密，甚至成为其他信徒的行为警示。

还需要指出的是，实践场域中基督教伦理与社会工作伦理的冲突还根植于中国文化的深层结构与社会变迁之中。[1] 基督宗教与中国社会传统伦理道德之间存在显著差别，分别代表两种文化思想体系。针对二者间的显著差异，中国向来有"中学为体，西学为用"的发展策略，但基督宗教与中国文化长期脱节、隔膜甚至人为对立的困局并没有从根本上有所改变。[2] 改革开放后，中西方间的经济博弈进一步投射到文化领域中，表现为对西方文化与宗教伦理的拒斥。有些基督徒否认西方科学在中国文化中的适切性，认为"国外的那些理论未必适应我们基督徒"，甚至有信徒说："心理学是不属灵的，违反了我们的信仰"。[3] 可见，基督教伦理与社会工作理论体系之间并未形成良性的互动关系，这不可避免地造成教会事工的"去专业化"倾向；在社会领域之中，这也使基督教被简单地视为一种"慈善力量"，而忽视了二者之间的有机联系。

---

[1] 长期以来，中国传统儒家文化阻碍了基督教的进入；而"大政府，小社会"的治理结构限制了民间慈善的活动空间。直至改革开放后，市场经济体系建立所引发的社会变迁才为民间慈善发展提供了些许生存空间，但民间慈善仍受政府较强的束缚。相关论述可参见陈为智：《社会视角下的慈善群体结构及其参与行为分析》，《湖北社会科学》，2011 年第 6 期，第 47-49 页。

[2] 刘继同：《会通与更新:基督宗教伦理道德观与社会工作专业价值观的关系》，《宗教学研究》，2005 年第 1 期，第 85-90 页。

[3] 在一次访谈中，受访者指出心理学与《圣经》相违背，他认为基督徒应该依靠圣经的教导、圣灵的帮助解决问题，心理学不能替代《圣经》指导教会与信徒间的关系。



五、教会事工与社会工作融合的路径探析

如何促进社会工作与教会事工的融合？基于上述讨论，我们不免得出要从理论、技术、伦理三个层面推进二者互嵌的结论。但事实上，上述举措在教会事工中的应用存在巨大的可行性问题。在家庭教会中，教会资金不足、人力资本匮乏，使其无力承担社会工作培训的成本；而在三自教会中，关爱信徒的服务队成员多以中老年人群为主，要求这类群体掌握社会工作理论技术的难度可想而知。此外，掌握专业的社会工作技术并非一朝一夕之功，需要投入大量的经济资本与时间资本，这一定程度上加重了教会的负担。从社会工作伦理上看，忽视了服务对象道德属性的社会工作伦理[1] 一定程度上与关注个人责任感的基督教伦理有悖。因此，仅强调社会工作与教会事工在理论、技术、伦理层面的融合不能真正解决问题，且与二者融合的现实困境相矛盾。

那么，该如何促进教会事工的专业化发展？借助 Q 教会的事工，我们可以发现其与社会工作融合的一种特殊形式——基督徒社会工作者。Q 教会有一位信徒是中级社会工作师，他在毕业后主动加入教会事工服务：

> 因为我学的是社会工作的嘛，所以我有个意象，就是用我所学去服务教会。我参加小组发现咱们和社会工作有很多一样的地方，我很容易就能将社会工作的方法用进来。而且咱们教会的很多活动其实都是沿着社会工作的小组方法进行的，所以我想让我们的活动更专业点，更能造就人，让大家都得益处。

从资产为本的社会工作视角来看，教会作为一个“社区”，拥有丰富的社会关系网络与人力资本。社会工作与教会事工的融合正是得益于教会内部资本的挖掘与运用。但是，这种融合方式仍存在重要的缺陷：不是每一个教会都以年

[1] Frederic G. Reamer,‘The Evolution of Social Work Ethics’ in *Social Work*,43 (6)2014, pp.488-500.

轻人为主，也不是每一个教会都能恰好拥有社会工作人才。那么，对于人口结构老龄化、社会资本匮乏的教会来说，如何实现社会工作与教会事工的融合？换言之，二者的融合只能依靠信徒的自觉吗？是否存在一种制度性举措？

纵观当今家庭教会与三自教会的发展趋势，其专业性因素与制度性因素正不断增长。当今家庭教会较之以往更为注重牧师的神学素养；三自教会中，牧师必须在神学院中经过神学培训已经成为政府部门的制度性设计。从这个意义上看，我们可以从教会牧者的神学训练中找到社会工作与教会事工的内生动力。20 世纪以来，教牧学（也称应用神学）再次受到重视，旨在为受到社会及经济压迫的人提供神学的了解和指引，主张糅合心理学、伦理学等学科为信徒提供牧养。[1] 可以说，近现代以后神学与社会工作的相似之处在于共同关注社会不平等以及经济发展所造成的社会问题。因此，欲推进二者的融合，在鼓吹教会事工的“社会工作化”之余，还可借鉴教牧学相关遗产。

还需要指出的是，必须将社会工作与教会事工的融合加一个限制性的“框”。因为“融合”不等于“同化”，二者在互鉴各自优势的同时也需要保持各自的独立。可以说，二者的融合不需要教会事工完全复制社会工作的所有理论进路，而是根据己身需求有选择地采用。因此，与其要求教会事工掌握现代性框架下的助人理论，不如进一步发展灵性社会工作，将宽恕疗法、临终关怀、苦难疏导等契合基督教伦理的理论范式用于教会事工中。

总结与讨论

社会工作应时代而生，其使命是解决自工业革命以来日益复杂的社会问题。由此，社会工作逐渐与教会事工分立。但在后现代社会中，社会工作有限的解

[1] 吕飞跃：《教牧神学》，《中国大百科全书》，2023 年 7 月 13 日，https://www.zgbk.com/ecph/words?SiteID=1&ID=504985，2024 年 3 月 10 日引用。



决问题能力使自身发展再次陷入困境，为此，许多社会工作学家试图重回宗教的怀抱，开发出“灵性社会工作”这一理论范式。遗憾的是，以往研究不同程度上忽视了“教会事工”这一支路，对教会事工反向汲取社会工作理论技术的关注不够。本文基于 Q 教会服务队伍的调查，对社会工作与教会事工的融合研究得出下述几点结论：

第一，教会事工广泛地采借了社会工作理论技术。教会事工之所以能看到社会工作方法的影子，是因为社会工作本身起源于基督教，二者在工作程序上具有较强的相似性。此外，个案、小组的工作方法早已经被教会事工采纳，被应用于信徒间关系的建立。而且，随互联网发展而产生的新兴破冰游戏在教会事工中也被广泛运用，成为许多团契活动必不可少的流程之一。第二，教会事工在运用社会工作理论、技术方面存在严重不足，且与社会工作伦理存在一定冲突。需要承认的是，社会工作经数十年的专业化发展后，许多工作理论、操作方法日趋复杂化，教会事工往往难以具体掌握之，导致部分干预活动流于表面。此外，社会工作与教会事工目的的不同产生了伦理困境，教会中的社会工作者往往以基督教伦理为先，一定程度上忽视了自身的伦理责任。第三，对教会事工与社会工作融合可能性的挖掘不能简单地回到“理论-技术-伦理”的思路中，而是应从社区资本的框架出发，剖析基督教会本身丰富的资本储备，以此促进二者的融合。

当然，也有学者批评教会事工“社会性不足”的问题，[1] 在此，笔者试图进一步讨论教会事工发展“公共性”的可能。在 Q 教会服务实践中，可以看到社会工作本身具有的“弥散性”特征，即社会工作的专业价值扩散到了社会工作以外的场域之中。“弥散性宗教”（Diffused Religion）最早由杨庆堃先生提出，意在区

[1] 吴限红,高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报(社会科学版)》，2021 第 1 期，第 109-118 页。

别西方的“制度性宗教”（Institutional Religion）。张凤池进一步指出基督教信仰的弥散性特征，认为基督教信仰的行为实践扩散进人们的日常生活之中。[1]借此，本文这里所说“社会工作的弥散性”是指社会工作并非一个封闭的实践场域，而是可以应用于其他非专业性团体当中。这样来看，社会工作融合进教会事工便具有了非凡的意义。习近平总书记在党的十九大报告指出要“加强社会心理服务体系建设，培育自尊自信、理性平和、积极向上的社会心态”。[2]在“社会心理服务体系建设”中，社会工作是必不可少的一环，但问题在于，如何将具有较高专业性和助人性特征的社会工作安插在社会场域之中呢？教会事工便为这一难题提供了解决方案。我们看到，在 Q 教会中，与社会工作融合的教会事工起到了心理服务体系的功能，虽然服务对象主要以内群体为主，但切实起到了维系教会稳定、促进信徒发展的功能。基于此，关于“如何发挥社会工作在社会心理服务体系建设中作用”的议题可参考教会事工的服务实践，这一定程度上也体现了教会事工所具有的社会价值。

参考文献

陈涛，武琪：《慈善与社会工作:历史经验与当代实践》，《学习与实践》2007 年第 2 期，106-112 页。

陈为智：《社会视角下的慈善群体结构及其参与行为分析》，《湖北社会科学》2011 年第 6 期，47-49 页。

黄剑波：《地方文化与信仰共同体的生成》，北京：知识产权出版社，2013 年。

何雪松：《社会工作理论》，上海：上海人民出版社，2007 年。

蓝希峰：《民国时期基督教社会服务研究》，北京：宗教文化出版社，2015 年。

[1] 张凤池：《论中国基督教信仰的弥散性》，《世界宗教文化》，2016 年第 1 期，第 145-152 页。

[2] 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《人民日报》，2017 年 10 月 19 日，第 2 版。



林超群：《教会开展临终关怀事工刍议》，《天风》2016 年第 6 期，22-23 页。

刘红旭：《灵性、文化与本土化：国内外民族社会工作研究概略》，《贵州师范大学学报（社会科学版）》2021 年第 4 期，18-24 页。

刘继同：《会通与更新:基督宗教伦理道德观与社会工作专业价值观的关系》，《宗教学研究》2005 年第 1 期，85-90 页。

卢成仁：《社会工作的源起与基督教公益慈善——以方法和视角的形成为中心》，《华东理工大学学报（社会科学版）》2013 年第 1 期，44-52 页。

卢崴诩：《宗教公益慈善事业的建立与运行——台湾地区慈济垃圾分类回收志业的成功经验与启示》，《华东理工大学学报（社会科学版）》2017 年第 2 期，1-8 页。

吕新萍：《小组工作》，北京:中国人民大学出版社，2013 年。

隋玉杰：《个案工作》，北京:中国人民大学出版社，2019 年。

吴限红,高鉴国：《基督教与西方社会服务的契合、冲突与重构》，《华东理工大学学报（社会科学版）》2021 年第 1 期，109-118 页。

吴限红,杨克,李芹：《宗教慈善与社会工作:历史、流变与关系互嵌》，《华东理工大学学报（社会科学版）》2019 年第 2 期，20-27 页。

习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，《人民日报》，2017 年 10 月 19 日，第 2 版。

徐信坚：《探索教会老年事工中国化举措》，《天风》2023 年第 5 期，31-32 页。

杨柳：《韦伯的"天职观"与社会工作的专业性》，《社会科学战线》2013 年第 12 期，197-203 页。

张凤池：《论中国基督教信仰的弥散性》，《世界宗教文化》2016 年第 1 期，45-152 页。

张克运：《中国教会的社会服务事工》，《中国宗教》2011 年第 10 期，24-26 页。

赵芳：《社会工作伦理：理论与实务》，北京：社会科学文献出版社，2016 年。

左芙蓉：《基督宗教与近现代中国社会工作》，北京：民族出版社，2016 年。

左鹏：《基督教伦理与社会工作价值观——从中国社会工作教育的现实困境谈起》，《北京科技大学学报（社会科学版）》2007 年第 3 期，1-5 页。

朱明霞：《农村社会工作助力乡村振兴的实践模式》，《吉首大学学报（自然科学版）》2020 年第 5 期，58-63 页。

Besthorn, Fred H.“Expanding Spiritual Diversity in Social Work: Perspectives on the Greening of Spirituality.”In *Currents: New scholarship in the human services*, no. 1 (2002): pp. 1-12.

Besthorn, Fred H.“Transpersonal psychology and deep ecological philosophy:Exploring linkages and applications for social work.” In *Social Thought*, no. 1-2 (2001): pp .23-44.

Brenner, Mark J & Homonoff Emeline.“Zen and clinical social work: A spiritual approach to practice.” In *Families in Society*, no. 2 (2004): pp. 261-269.

Demerath,III,N.Jay.“The varieties of sacred experience:Finding the sacred in a secular grove.”In *Journal for the scientific study of religion*, no. 1 (2000): pp, 1-11.

Garland,Diana R.“Church social work.” In *Social Work and Christianity*, no. 2 (1997): pp. 94-113.

James William.*The Variety of Religious Experience ,Boston: Harvard University Press, 1985.*

Marsden, George M.*The outrageous idea of Christian scholarship*. Oxford:Oxford University Press, 1998.

Reamer, Frederic G.“The Evolution of Social Work Ethics.” In *Social Work*, no. 1 (2014): pp. 488-500.

Tirrito,Terry.“The spirit of collaboration:Social work/the church/older adults.”In *Social Thought*, no. 3 (2000): pp. 59-76.

Whitlatch, Ann M., Meddaugh,Dorothy I. & Langhout, Kristen J.“Religiosity among Alzheimer's disease caregivers.” In *American Journal of Alzheimer's Care and Related Disorders&Research*, no. 6 (1992): pp. 11-20.



Research on the Integration of Social Work and Church Service—— An Example of Q Church Service Team

Jinyu CHEN https://orcid.org/0009-0008-7202-1157

School of Humanities and Social Science, Yanbian University

Abstract: Social work originated from the practice of helping others in Christianity. With the development of industrialization, social work gradually separated from Christianity, and the two still have a strong affinity. This article takes Q Church as an example to analyze the integration and difficulties of social work and Christian ministry services. Research suggests that church ministry unconsciously applies spiritual social work theory and case and group work methods in the process of helping others, and the two share similarities in theory, technology, and ethics. However, church ministry also has a tendency towards De theorization, and the application rate of social work assistance skills in church ministry is relatively low. There are also ethical dilemmas in church ministry, such as a dual relationship. Based on this, in order to promote the integration of social work and church ministry, we can start from the "asset based" theory, draw on relevant theoretical paradigms such as pastoralism, and vigorously develop social work paradigms that are in line with the concept of church ministry.

Keywords: Social work, Church ministry, Integration, Church social work

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0015

基督教中国化现当代实践路径探析——以泸州教会为例

吕臻雨 https://orcid.org/0009-0007-4890-4673

西南民族大学哲学学院

摘要：坚持基督教中国化方向是遵循世界宗教发展规律，推动基督教融入中华民族、文化和社会的必然要求，有助于增强广大教职人员和信众对中华民族共同体的认同，铸牢中华民族共同体意识。本文选取泸州基督教会为例，从政治认同、文化认同和社会认同方面探讨新时代背景下教会如何推进中国化，不断与社会主义社会相适应。

关键词：基督教中国化、社会服务、泸州市、教会

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0016

任何一种宗教在融入中国社会的漫长过程中，都呈现出在保有自身核心教义及思想之基础上，不断吸收中国传统文化、适应中国社会发展的特征与倾向。基督教亦是如此。自传入中国以来，基督教在各历史时期均面临着不同形式的"中国化"问题，如何本色化、本体化或者处境化等问题，是关乎基督教能否在中国社会生存和发展问题之核心。2016 年 4 月的全国宗教工作会议上，习近平总书记指出"积极引导宗教与社会主义社会相适应，一个重要任务就是支持我国宗教坚持中国化方向"；2017 年 10 月，中国共产党第十九次代表大会报告中明确指出要"坚持我国宗教中国化方向"。进入新时代，为实现全面建成社会



主义现代化强国，全面推进中华民族伟大复兴的战略目标，广大人民群众必须团结一致，积极投身社会主义建设。截至 2018 年，我国已有信徒及神职人员约 3800 万人[1]，且该数字持续增长。这一群体是社会主义建设的重要力量。正确引导基督教消除与中国社会中政治、文化、身份等多方面的隔阂，实现二者在政治、文化和社会的相互认同与融合，从而引导信众群体积极参与社会主义建设事业，是当下一项紧迫而艰巨的任务。

本文选取泸州基督教会的基督教中国化实践活动个案进行研究，旨将教会活动置于中国特色社会主义宗教理论下，通过描绘教会生存图景和对基督教中国化实践的推进情况，分析梳理基督教与社会主义社会相适应并取得良好成效的原因。

一、泸州基督教会基本情况

泸州市位于四川省东南部，云、贵、川三省交接处，下辖江阳、龙马潭、纳溪三区和古蔺、叙永、合江、泸县四县，户籍总人口近 504 万。自 1890 年内地会传入，泸州基督教会至今已有 130 余年历史。解放前共有内地会、自立会、安息日会和中华基督教四川大会四个教派在泸州。目前全市（含四县三区）登记在册教徒共 1.8 万人。泸州教会继承了爱国爱教、注重参与社会服务的优良传统，近年来更是积极响应号召，以社会主义核心价值观为引领，扎根中华优秀传统文化沃土，身体力行推进基督教中国化。

二、泸州基督教会中国化的具体实践

笔者主要通过对泸州基督教会的实地调查，并辅以深度访谈法和文献分析法等方式对泸州基督教会开展中国化的具体实践进行了调研分析。笔者邀约了

[1] 国务院新闻办公室：《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书，http://www.scio.gov.cn/zfbps/ndhf/2018n/202207/t20220704_130573.html，2018.4.3。

牧师和教会骨干进行访谈，并广泛收集相关文献资料，如理论研究相关资料、“基督教两会”资料、《泸州宗教志》、教会社会服务部《工作报告》等，旨在通过细致、全面的第一手资料的支撑，深度分析泸州基督教会中国化实践的开展情况。

（一）神学思想建设实践

实现基督教与社会主义社会相适应的前提与核心在于神学思想上的适应。建立具有中国特色的基督教神学思想体系，要求深入挖掘教义教规中有利于构建和谐社会的文明健康的内容，对教义教规作出符合时代进步需要的解释。泸州基督教会在这些方面做了大量卓有成效的探索。

1.培育和践行社会主义核心价值观

社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现，确立了国家、社会和个人三个层面各自的价值追求与目标。只有以社会主义核心价值观为引领，才能实现“对中国政治的认同、对中国社会的适应、对中国文化的表达”[1]。笔者了解到，L 牧师和 W 牧师积极编写讲义，深入挖掘《圣经》中与社会主义核心价值观相契合的内容，通过讲经布道，深入浅出地向信众宣讲社会主义核心价值观内涵，引导信众培育和践行社会主义核心价值观。在教会的《征文辑》中，也有牧师宣传“爱国”“文明”等社会主义核心价值观内容的专文，如 L 牧师于庆祝新中国成立 74 周年之际撰写的《基督徒的爱国情》一文。礼拜堂内还挂有社会主义核心价值观宣传标语，并附以基督教《圣经》中的选段与之相呼应，如“行正直路的，步步安稳；走弯曲路的，必致败露”（箴言 10:9）对应“公正”；“人在最小的事上忠心，在大事上也忠心；在最小的事上不义，在大事上也不义”（路

[1] 卓新平：《基督教中国化的三要素：对中国政治的认同、对中国社会的适应、对中国文化的表达》，《中国民族报》，2015 年 3 月 15 日。



加福音 16:10）对应“敬业”。该举旨在讲经布道之余，在潜移默化中巩固信徒对社会主义核心价值观的理解认同。

2.扎根中华优秀传统文化沃土

张志刚教授指出基督教要想真正实现中国化，必须融入“中华文化、中华民族和中国社会”[1]，即实现“文化认同”“民族认同”和“社会认同”。其中“文化认同”又被学界普遍认为是“最高的认同”或“根本的认同”。世界上所有宗教传统在各自存在的国家中，延续着同一“血缘”，却又拥有各自的“亚传统”，比如德国的路德宗有别于美国的路德宗，希腊的东正教不同于俄罗斯的东正教……不同的文化背景为当地的宗教传统增添了特色，由此可见，宗教与文化相互浸润、相互影响。[2] 而面对基督教中国化的时代要求，基督教神学思想建设若想结出中国特色的果实，必须根植中华优秀传统文化沃土。

中华文化悠久灿烂，博大精深，体现着中华民族共同的精神追求，凝聚着中华民族的共同智慧。泸州教会自觉学习、吸收和借鉴中华优秀传统文化，开展了多种实践活动，如“唐装旗袍庆中秋”等具有中国特色的活动；以剪纸、京剧等群众喜闻乐见的艺术形式为媒介和载体，用中国特色的方式表达信仰，推动基督教文化与中华优秀传统文化融汇互通。

建筑被誉为“凝固的艺术”，承载着特定的历史与文化元素。泸州教会已投入建设的新教堂的设计也体现出基督教文化与中华优秀传统文化的交织融合。教堂主殿设计呈现新罗马风格样式，庄穆典雅。两侧教牧综合楼和社会综合服务楼并不采取传统教堂建筑中高墙围绕的封闭尖塔设计，而是代之以“小青瓦”

[1] 张志刚：《“宗教中国化”义理沉思》，《世界宗教研究》2016 (03):21-29。

[2] 参引尼尼安·斯马特：《世界宗教》，高师宁、金泽、朱明忠等译，北京：北京大学出版社，2004 年 1 月，第 4 页。

屋顶，彰显川南传统民居特色。室外空间设计则参考川派园林，翠竹掩映，亭台错落，别有意境。中西合璧的建筑样式体现了探索教堂建筑中国化的新实践。

（二）服务社会，彰显价值

社会服务是外界认识教会的窗口，也是教会融入社会的窗口。服务社会，积极承担社会责任体现基督教在当代中国的价值，这也是基督教与社会主义社会相适应的生动体现。[1]通过开展社会服务，泸州基督教会探索并确立自身在社会中的角色，参与构建和谐社会，走与社会主义社会相适应的道路。

自 1982 年恢复礼拜以来，泸州基督教会重拾解放前基督教四川大会注重办教育、医疗、扶贫赈灾的传统，重视开展社会服务工作，受到社会各界广泛认可和赞誉。

2000 年，泸州教会创办了福音诊所；2002 年，福音诊所扩大为社区服务站（全称“泸州市江阳区北城濂溪路社区卫生服务站”）。2011 年，泸州教会在政府主管部门和香港医疗公司的合力支持下重建福音医院，延续起百年前教会仁济医院重视发展医疗和公益事业的传统。教会福音医院每月为贫困群众实施阶梯式医疗救助，开展将医院正常收入的一部分用于减免贫困患者治疗费用的“爱心欠条”活动，真正为患者带来实惠。政府部门和社会各界也见证了福音医院的奉献。2007 年，四川省卫生厅中医药管理局和省民政厅为社区服务站授牌“四川省社区医疗标准化建设达标机构”“优秀社区医疗服务中心”；2014 年泸州基督教会福音医院和西南医科大学附属医院联合打造的济困病区荣获“健康行业公益创新奇璞奖”。

[1] 卢锦平：《基督教中国化实践路径的思考》，《坚持我国宗教中国化方向研讨文集》，国家宗教事务局宗教研究中心编:《坚持我国宗教中国化方向研讨文集》，北京：宗教文化出版社，2017 年 1 月，第 688 页。



此外，为配合国家加快城市老龄事业发展、推动社会福利事业进程，促进社区建设，2003 年，泸州教会拿出 800 平方米房屋，同所在街道、社区联合开办“星光老年活动中心”（又名“北城街道老年福利服务中心”）。教会同年在民政局正式注册成立“泸州市基督教社会综合服务部”，使社会服务工作与福传工作相对独立，促进社会服务专门化、规范化。2007 年，教会开办脑瘫儿康复训练中心。2014 年，教会组织建立“恒爱义工”志愿服务团队，长期致力在西南医科大学附属医院和福音医院开展如慰问探访病人、提供心灵干预、宣传医疗相关政策、提供医疗救助指导等住院关怀服务，2019 年 1 月至今已服务 3.07 万人，共计 3560 余人获得医疗政策扶助。长期的住院关怀服务使志愿团队关注到癌症晚期病人及家属的实际需求。为此，志愿团队开展了“乐活”安宁服务，安抚与慰问病人家属、对病人进行心灵辅导，提供医疗民政政策扶助，2019 年 1 月至今已服务 6720 余人，并为 31 人提供临终关怀“全心全程全人”服务。针对贫困患者及家属异地就医住宿难题，教会社会服务部实施“方舟之家”项目，为贫困患者及家属提供免费住宿和心理咨询服务。此外，教会社会服务部还开展了“方舟安全空间”项目，采购了 4 台 AED 体外除颤仪，分别放置在泸州云龙机场、一所学校、一个人流密集区和市政服务中心，并定期对仪器进行维护。

面对我国老年人口规模大、老龄化程度加深、老龄化进程加快的现存问题，泸州教会社会服务部在 2023 年新实施“予恩生命关怀”项目，主要为居家的高龄重症老人、长期卧床老人提供关怀，同时还为因疾病导致支付性困难的逝者及家属提供从骨灰盒、治丧停灵、殡仪馆火化到最后的墓地选购服务。该项目得到社会各界的高度认可，并多次被泸州广播电视台、视听泸州、川江都市报等媒体报道。此外，教会还积极开展其他形式的社会服务活动，如兴办幼儿园，帮助古蔺、叙永贫困地区发展养殖业实现脱贫致富等。

三、泸州教会推进基督教中国化实践路径分析

党的十九大报告中，习近平总书记指出“要全面贯彻党的宗教工作基本方针，坚持我国宗教的中国化方向，积极引导宗教与社会主义相适应”。可以说，这是马克思主义宗教观在当代中国的最新表达。实现基督教中国化是基督教适应中国社会和文化的必然要求，是遵循宗教本身传播、发展规律的体现，有助于强化教职人员与广大信众对中华民族共同体的认同。通过上述对泸州教会在推进基督教中国化方面的实践考察，在此我们对其推进基督教中国化的主要路径作一简要分析，期望能为更好开展基督教中国化提供借鉴参考。

（一）遵循宗教自身发展规律

基督教中国化是对世界宗教发展规律的必要实践，是对宗教发展“变”与“不变”进行的有机结合。汉斯·昆在晚年力作《世界宗教寻踪》中不同章节反省了自己所信奉的基督教在不同地区的本土化问题，为我们思考当下基督教中国化的必要性与重要性提供了诸多理论启示。

汉斯·昆认为，基督教从“犹太基督教”转变为“希腊基督教”，有赖于宗徒保罗用希腊文写作《四福音书》、《宗徒大事录》的尝试，和在希腊开展本土化的传教活动。这一历史实践使基督教从“一种与希腊文化和解的基督教”有望演变为“一种世界性宗教”“一种可移植于各个民族、各个文化的宗教”。[1]

回顾基督教在中国的传播历史，汉斯·昆亦不吝笔墨。其犀利论点，对当代基督教中国化的实践要求有所启发。明末清初，耶稣会传教士利玛窦将传教内容与孔子教导相关联，成功赢得一批士大夫皈依，却在洗礼问题上固执守旧，要求皈依的士大夫放弃儒释道信仰、烧毁佛像和祖宗牌位。与此同时，进入民

[1] 参引汉斯·昆：《世界宗教寻踪》，杨煦生、李雪涛等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007 年 4 月，第 289-287 页。



间的传教团体并不像利玛窦一般将教义与儒家思想相统一，而只传播教条和奇幻故事，一些外国非法传教团体甚至秘密组织百姓形成“天主教”，私下开展活动。中国官方发觉后，于1617年首次将传教士驱逐出境。本次传教失败，主要原因归咎于罗马教廷的错误决令——要求中国信众与中国传统割席，否则彻底开除教籍，相当于强制要求一切想要保持基督徒身份的中国人首先要彻底放弃“做中国人的权利”。鸦片战争前后传入中国的基督教则是作为欧洲列强之帝国主义扩张计划的一部分，“殖民化等于基督教化，反之亦然”[1]。

基于基督教于明末清初和鸦片战争前后在中国传播的经验，汉斯·昆得出结论：“只有真正扎根于中国文化的土壤，中国的基督教才有前途”[2]，并且为使基督教价值观“融合于民族文化而有益于人类幸福——所有这一切都应在一个独立教会的范围内实现，适应于当今中国的社会文化条件。这个独立教会能够‘自养、自治、自传’”。[3] 回顾泸州教会的实践，我们不难发现其正是在“三自”基础上推进基督教和中华民族、文化、社会的融合。

（二）坚持独立自主自办原则，发扬爱国爱教传统

爱国与爱教相结合是我国宗教发展一个优良传统。鸦片战争后，中国沦为列强殖民地，饱受凌辱；日本帝国主义势力侵略，中华民族面临着亡国灭种的深重危机。在争取民族独立和解放的斗争中，我国宗教界许多爱国人士积极投身抵御外侮、救亡图存的伟大事业，例如佛教提出“利乐有情，庄严国土”的教义；道教陈撄宁提倡“信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国”；伊斯

[1] 参引汉斯·昆：《世界宗教寻踪》，杨煦生、李雪涛等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007 年 7 月，第 166-172 页。

[2] 参引汉斯·昆：《世界宗教寻踪》，杨煦生、李雪涛等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007 年 7 月，第 175 页。

[3] 参引汉斯·昆：《世界宗教寻踪》，杨煦生、李雪涛等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2007 年 7 月，第 175 页。

兰教界成立“中国回民救国协会”，著名经学家虎嵩山高呼“国家兴亡，穆民有责”，可见在中国，爱教必须和爱国相结合，不爱国的教徒无法立足[1]。

对于中国基督徒而言，爱国和爱教本就是紧密连结的。一方面，中国基督徒不仅是上帝的子民，更是一个公民；爱国不仅是道德要求，也是法律所规定的公民义务。另一方面，《圣经》中记载“耶稣快到耶路撒冷，看见城，就为他哀哭”（路加福音 19:41），耶稣关心祖国命运、为祖国而哀哭，说明热爱祖国本就是基督教的优良传统。

回顾历史，可以看到泸州基督教会爱国主义传统由来已久。护国战争期间，教会组建的仁济医院成为当地红十字中心，医治大量伤兵。抗日战争时期，泸州遭受日军飞机轰炸，泸州教堂秦石香牧师向重庆方面求救，为泸州争取医疗资源，教堂收留大量受难民众；秦牧师和受委来泸的宋美龄秘书文幼章各捐款一千美金，每日在教堂施粥，购买并向伤员发放棉衣棉被御寒。解放前夕，泸州基督教礼拜堂为地下党员提供会师场所，助力泸县政府的成立。解放初期，泸州教会为川南医院和医士校建设提供了办公场所和教室，教会福音医院（仁济医院）也由人民政府接管，更名为泸州市人民医院。

1950 年，为使中国基督教摆脱外国势力干预，成为中国基督徒自办的宗教事业，吴耀宗先生发起“三自”革新宣言，泸州教会率先响应号召，秦石香牧师前往北京签字，标志泸州教会从此摆脱外国差会的控制，践行“三自”原则。[2]

改革开放后，随宗教政策落实，泸州教会于 1982 年恢复礼拜，始终坚持中国共产党的领导，坚持独立自主自办原则，并开展了许多爱国活动，如香港

[1] 参引牟钟鉴：《继承和发扬中国宗教文化的优良传统》，《探索宗教》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 90 页。

[2] 参引陈建明、申晓虎：《泸州基督教会史》，教会内部资料，2013 年，第 31 页。



回归游行、澳门回归歌咏会，在青海玉树、云南鲁甸、四川泸县地震中开展应急救援，参加新冠疫情抗击工作等。这些活动都彰显了泸州教会一直以来赓续爱国爱教传统的实践决心。

（三）发挥主动性，推进落实基督教中国化"三重认同"

我国实行宗教信仰自由政策，尊重群众宗教信仰自由。教职人员和广大信众作为中华民族共同体的一员，应当自觉主动铸牢中华民族共同体意识，按照我国社会的实际、需要和方式实践宗教信仰[1]，从具体层面上来说就是要做到"政治上认同、文化上融合、社会上适应"[2]。

政治认同是基督教中国化的前提。泸州教会通过教会百年爱国史陈列、参与抗震救灾、抗击疫情等形式，积极引导信众坚定对伟大祖国、中国共产党、中国特色社会主义的认同和拥护，使得教会从领导班子、教职人员到广大信众都具备了较高的政治自觉与爱国爱教的诚挚情感，成为促进社会和谐、参与国家建设的一支积极力量。

文化认同是最深层次的认同，要求基督教结合教义教规积极践行社会主义核心价值观，尊重、认同中华文化体系，自觉用中华优秀传统文化浸润自身，实现中西文化交流融合，形成具有中国特色的基督教文化。开展社会主义核心价值观宣讲活动、借由传统艺术形式表达信仰、教堂建筑设计中国化，泸州教会在许多方面都形成了有别于西方的、以中国文化为底色的基督教文化。

宗教是社会的子系统，是构建社会主义和谐社会的一支重要力量。通过发

[1] 参引张训谋：《不断推进我国基督教中国化取得新成就》，《坚持我国宗教中国化方向研讨文集》，国家宗教事务局宗教研究中心编，北京：宗教文化出版社，2017 年 1 月，第 144 页。

[2] 张训谋：《不断推进我国基督教中国化取得新成就》，《坚持我国宗教中国化方向研讨文集》，国家宗教事务局宗教研究中心编，北京：宗教文化出版社，2017 年 1 月，第 145 页。

展公益慈善事业，开展社会服务，泸州教会教职人员和广大信众秉持"施比受更有福"的伦理思想，发扬基督耶稣的博爱精神、奉献精神、牺牲精神，"作盐作光，荣神益人"，融入社会。与此同时，教会也在服务社会的实践中承担起应当的社会责任，在社会上为基督教树立了良好的形象，成为了社会的有机组成部分。

（四）广泛开展公益事业，积极与社会主义社会相适应

如前文所言，基督宗教的中国化，不只是适应中国社会的政治、经济和法律等体制建构，融入中国文化的血脉，更是要主动承担起实现民族复兴的责任，与其他信众、非信众携手共进，建设美好生活。

丁光训主教曾提出过"上帝是爱"的神学观，认为人类作为"宇宙的爱者"的上帝的子女，应当追随上帝，去爱这个世界、将世界建设得更美好。"基督徒应当关心全人类的福祉，这对我们中国基督徒来说，首先意味着关怀中国人民的福祉"[1]，可见对于基督徒而言，关爱他人、参与社会建设本就是对《圣经》"爱"的教导的实践。此外，通过积极开展社会服务，教会"以行证道"，也在社会中树立起良好形象，更好地适应和融入社会。

泸州基督教会以广泛开展公益慈善事业和社会服务工作为抓手服务社会，无论是福音医院开展的扶危济困和医疗关怀服务，还是社会服务部"恒爱义工""方舟之家""乐活生命关怀""予恩生命关怀"四大品牌提供的社区关怀、应急救援等服务，都在帮助社会各界需要帮助的人，既是对信仰的表达，也是教会响应政府号召，发挥的为推动和促进我国社会公益事业持续健康发展、参与构建社会主义和谐社会的积极力量。

[1] 丁光训：《三自为何必要？》，《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998 年，第 45 页。



四、关于泸州基督教会中国化实践的两点思考

（一）深化文化融合程度

佛教自汉代传入中国，吸收中国文化土壤的滋养，业已形成大别于印度的成果，且被群众自发认同为中华文化的一部分。然而基督教目前仍在一定程度上程度保留着西式风俗、文化、思想对自身的培壅和灌溉，体现出一定的西式特色。诚然，中西文化异质性较强，在交往融合中张力较大，因而实现“水乳交融”的难度更大。例如泸州教会，虽已开展系列尝试，但利用剪纸、京剧等传统艺术表达上帝信仰仍有流于表面之嫌。

其实基督教中国化包含的诸多方面，如组织结构、布道方式等，均是帮助深化文化融合程度的有效途径，国内多地都有过成功的实践。以云南景颇族的特色仪式为例，当地教会将基督教的感恩节与景颇族的新米节相结合，信众在节日当天身着民族服装，带上丰收的谷物瓜菜，背着礼节背、跳象角舞，庆祝节日，随后聆听完牧师和神职人员的祷告，进入教堂参加礼拜活动。[1]整个流程既遵循了基督教文化传统，又充分尊重了特色民俗文化，该案例为各个教会深化文化交融程度提供了一种可行的方案。

（二）提供专业化、特色化服务

基督教会社会服务的确体现出“爱心”“耐心”的优势，但在社会服务团体多元化的现状下，专业化、特色化的社会服务提供也可成为基督教会社会服务的关键优势。社会服务专业化要求教会加强人才建设，重视对专业人才的培养和吸纳，一方面可通过开设社会服务相关课程，或鼓励现有工作人员报考相关考试、获取社工资格证书，提升工作能力；另一方面要发现人才、善用人才，例如招

[1] 参引李叶,徐祖祥：《基督教对景颇族群体认同的影响》，《昭通学院学报》，2016,38(01):95-101。

聘社会工作专业工作人员，或加强与高校社工专业的沟通交流，完善机制留住人才。此外教会应重视与外部交流，借鉴、汲取先进经验。

值得注意的是，包括基督教在内的宗教可开展的“灵性服务”在临终关怀等服务领域具有特色优势。通过灵性关怀，教会可借助诸如艺术、音乐、自然的力量，帮助患者缓解焦虑、抑郁等负面情绪，同时向患者传递科学的生死观，帮助患者克服死亡恐惧。这种宗教社会服务的创新模式既凸显教会优势，又顺应人们在满足基本物质生活需求之上的精神追求，不失为一种教会日后开展社会服务的新探索思路。

结语

基督教中国化是基督教对宗教自身发展规律的顺应，是其作为一种外来宗教在中国持续生存和发展的根本前提。赓续爱国爱教传统，主动从神学思想上适应社会主义社会，推进基督教文化扎根中华文化沃土，开展社会服务积极参与构建和谐社会，泸州基督教会的探索为我国其他地区基督教中国化实践提供了可行借鉴；与此同时，泸州教会在促进文化交融和社会服务方面也可做出更深层次、更创新的尝试。在党和政府的积极引导与支持下，教会的基督教中国化实践尚需持之以恒、久久为功。

参考文献

国家宗教事务局宗教研究中心编:《坚持我国宗教中国化方向研讨文集》，北京：宗教文化出版社，2017 年 1 月

张志刚：《“宗教中国化”义理研究》，北京：宗教文化出版社，2017 年 11 月

张志刚，唐晓峰主编：《基督教中国化研究.第 1 辑》，北京：宗教文化出版社，2013 年 4 月

牟钟鉴：《探索宗教》，北京：宗教文化出版社，2018 年 1 月



陈建明、申晓虎：《泸州基督教会史》，教会内部资料，2013 年

汉斯·昆著：《世界宗教寻踪》，杨煦生、李雪涛等译，北京：生活·读书·新知三联出版社，2007 年 7 月

尼尼安·斯马特：《世界宗教》，高师宁、金泽、朱明忠等译，北京：北京大学出版社，2004 年 1 月

国务院新闻办公室：《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书，http://www.scio.gov.cn/zfbps/ndhf/2018n/202207/t20220704_130573.html，2018.4.3

张志刚：《"宗教中国化"义理沉思》，《世界宗教研究》2016,(03):21-29。

张志刚：《"基督教中国化"三思》，《世界宗教文化》2011,(05):7-12+94。

李贤聪：《中国特色社会主义宗教理论视角下的基督教中国化研究》，华东师范大学，2021.DOI:10.27149/d.cnki.ghdsu.2021.002814。

卓新平：《坚持基督教中国化的现实必要性》，《中国宗教》2019,(10):21-23。

陈建明：《建造地上的天国——四川省泸州市教会开展社会服务的个案分析》，《宗教学研究》2011,(03):118-123。

冯今源：《试论宗教为构建和谐社会服务的途径与方法》，《世界宗教研究》2005,(03):1-7。

何历宇、罗婷婷：《基督教伦理与现代社会工作的发展》，《前沿》2013,(12):51-53。

袁梦：《中国基督教社会服务的发展状况及前景研究》，《山东大学》2020.DOI:10.27272/d.cnki.gshdu.2020.003264。

李叶、徐祖祥：《基督教对景颇族群体认同的影响》，《昭通学院学报》2016,38(01):95-101。

Exploring the Path of Contemporary Practice of Sinocization of Christianity: Taking Luzhou Church as an Example

Zhenyu LYU https://orcid.org/0009-0007-4890-4673

School of Philosophy, Southwest Minzu University

Abstract: Adhering to the direction of the sinocization of Christianity is an inevitable requirement to follow the law of development of world religions and to promote the integration of Christianity into the Chinese nation, culture and society, which helps to enhance the identity of the majority of clergy and believers with the Chinese national community, and to forge a firm sense of the Chinese national community. This paper takes the Christian Church in Luzhou as an example, and discusses how the Church can promote the sinocization in the context of the new era in terms of political identity, cultural identity and social identity, so as to continuously adapt to the socialist society.

Keywords: sinocization of Christianity, social service, Luzhou, church

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0016





书评与通讯

Book Reviews & Reports

圣经传史韵，诠法启慧光——《圣经诠释的历史与方法》述评

苏佳怡 https://orcid.org/0009-0007-2049-465X

四川大学道教与宗教文化研究所

田海华：《圣经诠释的历史与方法》，北京：社会科学文献出版社，2024 年。451 千字，定价：136 元。

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0017

圣经作为犹太-基督宗教传统的圣典，伴随其文本的编纂、流传与诠释过程，千百年来对西方世界及其文化产生了至为深远的影响。圣经诠释的历史自编修之日起，历经多段变革，不同历史处境下阅读圣经面临着各异问题，并应运而生了多种圣经研究方法。这些圣经诠释理论之间具备继承与发展的特质，其中蕴含了打开圣经文本世界的钥匙，需要读者从历史的痕迹中去挖掘与寻觅。

四川大学田海华教授的新著《圣经诠释的历史与方法》正是以十四个章节如卷轴般向读者展开了一幅又一幅精美的图卷，为读者理清了圣经诠释的历史脉络。田教授采用教学相长的模式，在“圣经诠释学”课程中使用与新著目录高度契合的课程大纲，并节选书中内容作为讲义，与同学们就不同专题下的圣经诠释方法进行讨论。这门课程从高屋建瓴的角度培养了笔者理解圣经诠释方法的历史视野，同时在个人的专题汇报中使笔者对女性主义圣经诠释有了更为深刻的认识，为日后的相关研究奠定了理论基础，充分验证了此书作为圣经研究教科书的指导作用。当笔者有幸收到赠书阅读时，便恍若回到了课堂之中。因此，读者不妨也跟随田教授的指引从阅读、存疑到理解、融会，倘若还能发散性地阅读书中涉及的释经作品以及参考文献，便能够从中获益良多。



圣经文本由编校、正典化与翻译所产生的不同版本，如正典化过程中经卷顺序的排布差异，实际上正是社群内或不同社群间对圣经文本的一种诠释，圣经的历史与其诠释的历史是相互交织、不可分割的。因此于导论部分介绍的圣经编修与翻译起到了相当重要的铺垫作用，理清了圣经的不同版本和传统，这种圣经文本本身的多样性和差异性，将在读者心中埋下圣经诠释多样化的种子。例如对于圣经口述传统的介绍能够与历史批判遥相呼应，而多种译本则提供了文本批判的资源，整本书读来可谓是循序渐进、温故而知新，让笔者回忆起在课堂上，田教授经常提出已学过的知识点并带领学生将其与新内容串联，这本书恰以文字的方式起到了相同的作用。

整部著作沿纵向时间线展开，读者可以了解到在某一重要的、具有转折性的历史时期或思想浪潮中，当已有的圣经诠释理论难以解决时代与社会的改变所带来的问题时，哪些学者或学派在沿袭前人的基础上作出了何种理论创新，有哪些对应的释经作品，以及新的诠释方法的优劣之处何在，又有怎样的影响与作用等等。整本书环环相扣，在每章每小节间都充分彰显出圣经诠释方法的继承性与发展性，透露着浓厚的历史积淀感和作者扎实的学术功底，同时在单独的章节中又展现出研读圣经可以使用多学科、多角度的方法。因此，它不妨是一本工具书，目录即是检索页，可以快速查询到需要学习或回忆的诠释理论；亦可以是一本教科书，书中应接不暇的圣经研究方法在潜移默化中将引导读者拓宽自己的视野。圣经研究从来不是说一不二的判断题，多元化对于汉语语境下的圣经研究是有利的，同时也是整个圣经研究世界的一种趋势，它自 20 世纪成为一门独立的人文学科起，伴随着历史批判与后现代主义的接连挑战，呈现出了百花齐放的繁盛景象。

圣经作为宗教经典，对于其社群而言是意义非凡的，它是犹太-基督教传统下人们的生活范式与道德标准，与教会生活紧密相连。因此作者在此部著作中重点关注宗教传统下的圣经诠释，其中包含早期至中世纪的犹太释经与基督教

传统下的圣经诠释，介绍了从斐洛（Philo Judeaus）、奥古斯丁（Augustine）到伊本·以斯拉（Ibn Ezra）与托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）等诸多为初期解读圣经做出卓越贡献的人物。第二章至第六章讲述了以经解经，到字义、灵义（寓意）解经，再到四重解经法的发展过程。这些诠释方法并非是绝对分离而是交叠的，例如在“阿奎那：神圣学问”这一节中，点明了阿奎那的释经作品中存有大阿尔伯特（Albertus Magnus）、奥利金（Origen）与奥古斯丁等人的释经传统，及其运用的亚里士多德哲学与新柏拉图主义的二元论思想。读者会在阅读完这几个章节后发现，这一段长时期的释经活动是在“圣经之光”的照耀下进行的，具有神学的性质，严格以圣经文本的神圣性与正确性为导向，此时的圣经研究仍处于独立的萌芽阶段。

直到文艺复兴、宗教改革与启蒙运动先后带来了圣经诠释的新火种，从第七章开始，读者的目光将随之转移至圣经语言（包括希伯来文与希腊文）的研究。书中呈现了 14 世纪起文艺复兴时期，伴随人文主义兴起以及“回归本源”的诉求而多样化的释经活动，在这一时期各种圣经译本、抄本与注疏竞相涌现[1]。而正是多种译本的出现，推动了文学批判的产生。在第八章“宗教改革与圣经诠释”中，重点关注了 16 世纪宗教改革中路德（Martin Luther）的德文圣经与加尔文（Jean Calvin）的圣经诠释。在第九章中则主要介绍了 17-18 世纪启蒙运动时期理性主义下的圣经诠释，包括霍布斯（Thomas Hobbes）政治理论之大作《利维坦》、历史批判的先驱者斯宾诺莎（Baruch de Spinoza）的《神学政治论》以及赫尔德（Johann Gottfried Herder）与德维特（Wilhelm Mar_tin Leberecht de Wette）的著作。通过以上这些内容，作者向读者展现了圣经批判的形成之路，怀疑并否定一切所给出的前设就是批判的开始，因此圣经批判的起点是对圣经与教会权威的否定。以文艺复兴时期人文主义者回归圣经语言为起点，到宗教改革打破天主教控制圣经阅读与解释的权威，再到启蒙运动时期

[1] 田海华：《圣经诠释的历史与方法》，北京：社会科学文献出版社，2024 年，第 169 页。



的理性主义者对于圣经文本中的重复与错误，对圣经本身历史来源、作者的考证，正是以上这些叩开了圣经批判的大门。除此外，书中强调了批判不是一味的否定，它应当是理性地分析，并以建构为目的。笔者尤其钟爱这三个章节，其中闪烁的真理之光比后继的盛日更令人感动，虽然这其中的诠释方法在今日看来不免有些过时，但这种敢于质疑并不断尝试建构新范式的研究精神却是历久弥新。

进入 19、20 世纪，历史批判占据了圣经诠释方法的主导地位，在书中第十章主要介绍了威尔豪森（Julius Wellhausen）的来源批判、古克尔（Hermann Gunkel）的形式批判以及拉德（Gerhard von Rad）与诺特（Martin Noth）的传统历史方法。书中已经指出，传统历史批判即使经由后继学者的不断发展修改，仍然无法解决其方法论的预设所存在的问题，学者无法回到前著述时期去探寻文本的历史，而文本的可变性所导致的多元意义也无法通过一种理论而将其诠释定性，历史批判也存在它的理论弊端。因此，历史批判进一步发展出了社会科学方法，书中第十一章主要从社会学、人类学与考古学的视角阐述了这种圣经诠释的方法，它能够帮助圣经研究者重构圣经文本丰富的社会维度[1]。在第十二章与第十三章则介绍了两种圣经的意识形态批判，分别是女性主义圣经诠释与后殖民圣经批判，这二者之间存在千丝万缕的关系，后殖民主义圣经批判反映了被压迫者通过诠释圣经而企图表达的经验，而女性作为父权制下的被压迫者所发出的呐喊声同样可以在后殖民主义中发挥作用。其次，后殖民主义圣经批判与马克思主义之间的关联也被提及，这与圣经中充斥着阶级冲突、压迫与被压迫的文本有关。当时间线逐渐往后衍伸，笔者从书中越发体会到圣经研究领域也同其他人文社会学科一般融入了跨学科研究的浪潮中，从而增添了更多的可能性。

在这本书的最后一章节，后现代主义终于粉墨登场，它是对现代圣经诠释

[1] 田海华：《圣经诠释的历史与方法》，第 270 页。

的一种解构，它拒绝现代批判不断追求的客观性。即使它的“破坏性”令一部分人担忧，但正如作者所说，后现代主义圣经诠释并不会摧毁历史批判，其多元化的视角反而能够帮助历史批判丰富其研究领域，能够使不同处境下圣经学者的研究志趣得到充分发挥，产生新的对圣经文本的解读。借用书中的一句话：“在经历圣经历史批判与后现代诠释理论的洗礼之后，任何对圣经单一化、简单化与化约的论断与解读，都无助于建构圣经批判的新范式。”[1]历史批判与后现代主义之间的深度对话，无疑将为未来的圣经研究开辟更为广阔的路径，构建出新的研究范式。

在汉语语境下，回首唐朝景教来华，到元代也里可温教、明清天主教，直至马礼逊（Robert Morrison）传新教入华，圣经始终被视作他者之物，它在中国儒释道三教悠久的文化底蕴下应当如何被理解、被诠释，尚是中国学者亟需回答的问题。田教授对此有着主动的在这部书最后的结语中田教授提出了两个问题：如何运用汉语的思想资源进行圣经诠释？如何在汉语语境中读出圣经的意义？[2]书中提到了李炽昌教授的跨文本阅读(cross-textual reading)以及文本/共处的诠释(con/textual interpretation)方法，都有助于中国读者在多文本处境下理解圣经，如今学界中已有诸多对跨文本阅读方法的实践。可惜此本著作以回顾圣经诠释的历史为写作任务，故自然以西方传统为主导，具体提及汉语语境下的圣经研究甚少。倘若能在最后一章节将李炽昌教授所提出的两种诠释方法具体展开描述，或能更好帮助读者理解何谓“汉语语境下的圣经诠释”。再者，以笔者拙见，田教授作为一位关注女性主义研究的中国学者，倘若在女性主义诠释的章节中增添一些汉语语境或是亚洲处境下的圣经研究案例，或读来更为丰满。但回顾中国的圣经研究历史，田教授此部著作含有的本土问题意识值得所有读者自省，这种自觉意识或有望推动汉语语境下的学者提出更

[1] 田海华:《圣经诠释的历史与方法》，第 400 页。

[2] 田海华:《圣经诠释的历史与方法》，第 402 页。



多如跨文本阅读的圣经诠释方法。

总的来说，中国的圣经研究相较于西方起步较晚，田教授此本著作正是十余年磨一剑，立于巨人之肩以多学科、多角度全面地回顾了圣经研究的前世今生，呈现出了圣经诠释的历史。为中国基督教研究领域的学者以及教界人士提供了方法论的支持，有望推动学界与教界在已有诠释方法的基础上，以多元化的态度进行圣经研究。除此外，此书出版后作为当下中国圣经研究一本当之无愧的教科书，将为基督教研究的学科建设和人才培养提供助力。以汉语作为语言载体也使其可读性大大增高，使教界以及其他读者增加了更多深入阅读圣经文本的可能性。在此书中读者不仅能够从中系统、连贯地学到扎实的研究方法，还能学到田教授严谨且开放的治学态度。

如何建构系统性的法哲学思想？：评徐龙飞《立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想研究》

巩天成 https://orcid.org/0009-0005-9444-8483

科隆大学哲学系托马斯研究所

徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想研究》，北京：商务印书馆，2020 年 12 月。32 开，3 册，1516 页。ISBN：978-7-100-19259-0。

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0018

2020 年 12 月，北京大学徐龙飞教授的《立法之路——本体形上法哲学与国家政治思想研究》经商务印书馆出版。[1]全书以方法篇、理论篇、思想篇、领域篇和结语篇五个篇章展开，构建了一个从方法论奠基到具体领域应用的完整体系。这是一部无论在思想深度还是研究广度上都令人惊叹的著作，以致于在直觉上会给读者留下这样的印象：它分为上、中、下三册，共计一千五百余页的篇幅似乎仍难以完全容纳其丰富的内涵。在整部著作之中，法哲学的诸多重要概念和具体问题不仅仅是以客观方式提出和呈现的，而是总是融入了作者本人关于法哲学整体框架结构与思维意义的立场观点，渗透出有方法论依据的斟酌。

对于这部著作的真正尊重，要求我们既要尽力体会作者宏观的理论建构，又要深入其具体的思想脉络。作为书评，本文试图通过对《立法之路》进行内容概要，以夹叙夹议的方式分析这部著作的方法论特色及法哲学的理论建构方

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，北京：商务印书馆，2020 年。在下文的具体行文中，笔者将之简称为《立法之路》。



式。在行文中，我将跟随作者的写作思路，首先表述作者的本体论方法及其在法哲学研究中的独特价值，继而探讨这一方法与进路如何在理论建构中得到展开，再而分析历史考察如何与理论建构相互映照，最后讨论具体领域如何反映出法哲学的普遍性问题。在分析过程中，我将着重关注作者如何将抽象的理论思考与具体的历史质料相互结合，如何在本体论的框架下统合法哲学的各个维度和其主要问题，并在这个基础上尝试评价《立法之路》的学术贡献。

一、引入：“方法篇”分析——“人即是法”作为本体论进路

需要首先被分析和评价的是作者研究法哲学诸多问题的方法论，这集中体现于整部《立法之路》开篇的“方法篇——问题究竟如何研究”。如作者所明确指出的，“方法篇”旨在“提取概念、提示方法、提出问题，在本体论与形上学层面展开法哲学之主题内涵与方法论”。[1]这也就是说，“方法篇”的意义正在于在方法论的意义上锚定《立法之路》的逻辑起点，并在这个基础上勾勒逻辑展开的诸多线索。

在我看来，作者的方法首先由一种具备奠基性意义的本体论态度所决定，这进而成为了整部《立法之路》须臾不理的、贯穿始终的基本精神：作者将“人的存在”作为精神科学研究的公理性基础，并且径直作为法哲学的出发点。一个自然的问题在于，如此这般驰近于法哲学的本体论进路——或者我们直接称之为本体论方法——究竟意味着什么呢？它可以享有怎样的逻辑展开呢？

将人的存在设定为第一公理，意味着所有法哲学思考都必须生发于人，也必须以人为目的并最终回溯于人。作者希望法哲学可以以此而尽力避免纯粹形式主义的倾向，同时阐明对于法的机械的因果论解释绝非理解法的内涵的唯一方式。在这个基础上，作者主张被真正正确理解的“法”要与“人的存在”直接关联起来：“法”与“律”有本体论上的区别，它不应当被理解为外在强加

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 2 页。

给人的规范和律则，而应当被理解为人的先天合理性本身，被理解为人的存在在具体生命境况中体现而出的秩序，在这个意义上，恰当而正确的法实际上就是自然法。本着这种思路，我们就可以尝试去理解一个引导全书的关键论断，即“人即是法”，它点明的核心问题是“人与法的同构性”。正如作者所确信的，“人作为人，原本就总是在法之中，人在法之中存在，人在法之中发现自己是人，人必须将自己校准于法，人必须以法为判准、以法为标准，以他总是置身其中的法为准则”，[1]这庶几说明，人的存在本身就是一种法的存在，而法是人实现其本质的必然方式。

人与法的同构性的观点在对于人与法各自的本体论分析中得到了深化。[2]作者质询，人是何种存在？答曰：人不能被简单理解为生物性存在，而是人格性的存在，享有其自由甚至就是自由本身；人是尊严的存在，享有其权利，其人权必须受到保护；人更是理性的存在，能够在具体的生命境况中自我立法以及实现自治的存在。相应的，法是何种存在？答曰：法是“人对自身的肯认与接纳”，法的首要规定就在于确认人的存在和人格本身；法是“意义世界的阐释者”，它为人的存在提供意义和方向；法是“伦理秩序的阐释者”，它体现了人类共同生活的基本规范；法更是“自由原则的阐释者”，确保人的自由得以实现；法是“神圣性原则的阐释者”，揭示了法所具有的超越性维度。通过作者的分析，我们清晰而分明地观察到，每一个关于法的规定都与人的本质特征相对应：正如人必须首先肯认自身，法就必须首先确认人的基本权利；正如人需要在意义世界中定位自我，法就必须为人提供价值导向；正如人必须在伦理秩序中与他人共处，法就必须建立共同生活的规范；正如人本质上是自由的存在，法就必须保障这种自由的实现；正如人具有超越性维度，法也就必然具有神圣性内涵。如此这般对于人与法同构性的阐释构成了整部《立法之路》的概

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 84 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 82-117 页。



念基础，“人即是法”也就不是一个修辞性的表达，而是提供了整部《立法之路》的逻辑展开的起始点。

“方法篇”的另一个重要任务在于锚定法哲学的核心问题，这个核心问题有简质的表述：究竟什么是法，法具有何种本体论结构？然而，毫无疑问的，这个简质的问题在其内在各个层面上都包含巨大的思想容量，思考这个问题的入手点和着力点何在？

凭借历史性的洞察和哲学的敏锐，作者指出了对于法的理解的最重要的两条基本脉络：在立场和思路上相互区别又相互关联的自然法和实证法。在近现代法哲学界尤其是德国法哲学界，自然法与实证法的相互关系及其张力被认为是一个能勾连起许多法哲学实质问题的“张力弧”，它不仅是一个久经不衰的话题，而且时时维新，正如凯尔森所言：

> 法的实证主义并未被终结，也永远不会被终结，就像自然法也没有被终结，也永远不会被终结一样。这种对立是永恒的。精神史只是显示，有时这种立场脱颖而出，有时另一种立场脱颖而出。在我看来，这涉及的不仅仅是精神史上的对立，而且存在于每个思想家的胸臆中。[1]

显然，这种“对立”也出现在作者徐龙飞的胸臆中，只是它呈现出相当不同的形式：作者既不满足于纯粹的法的实证主义（或者合于拉丁语原始表述，

[1] Hans Kelsen, Votum zum Vortrag von Erich Kaufmann, in: *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung. Der Einfluß des Steuerrechts auf die Begriffsbildung des öffentlichen Rechts: Verhandlungen der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer zu Münster i. W. am 29. und 30. März 1926* (Volume 3 in the series Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer). Berlin, Boston: De Gruyter, 1965, p. 53. “Der Positivismus ist nicht erledigt und wird nie erledigt sein, so wenig wie das Naturrecht erledigt ist, dieses erledigt sein wird. Dieser Gegensatz ist ein ewiger. Die Geistesgeschichte zeigt nur, daß bald der eine, bald der andere Standpunkt in den Vordergrund tritt. Mir scheint sogar, daß es sich hier nicht nur um einen Gegensatz in der Geistesgeschichte, sondern um einen solchen handelt, der in jedes Denkers Brust lebendig wird.”

称为法的“设置”主义）立场，也不接受单纯的自然法论点，因为无论是自然法还是实证法，其任何一方的“极致形式”都不构成对于法的正确理解。

一方面，实证法对于法的构想着重于法的现实存在，但是一旦往极端方向前进就可能“极致托大”：将法的存在与适用性的实证性视为唯一而决定性的标志，过分强调立法者的立法权威，这种立场虽然保证了法的确定性，却忽视了法的价值维度。另一方面，自然法对于法的构想着重于法的内在本质，但是一旦往极端方向前进就可能“失去效力”：只在理念层面上完备的所谓的“自然法”无异于“自我感动”，因其无法付诸实践而首先并不是真正的法，这既是说，自然法必须能够在具体的历史境况中得到实现，必须获得“法的效力”，必须能够实证。正如作者所言：

> 实证论的法学理解与自然法的法学理解都对法有恰当而正确的表述，但是两者也都错失了法的本体论结构，两者对于法的理解都分别偏向于强调法的某一个方面，并且将这样的方面视为法的整体、视为法的整体的理解，实证论的法学理解强调法的存在、实存的一面，强调法的确定性、安全性，强调法的功能性以及法则的权能性，实证论的法学理解将法的适用性视为已经在法的功能性中被给出了；而自然法的法学理解则强调法的本质、属性的一面，强调法的正义的方面以及内涵与质料的适用性方面，自然法的唯理性的法学理解将适用性视为法的功能性（有用性）的判准，两者都分别将所强调的一个方面视为对于法的法学理解的整体。[1]

针对以上问题，作者选择在本体论层面综合性地、统一性地探讨自然法、实证法与其相互关系。一方面，实证法必须将自身瞄准于自然法，以自然法为内在基础，因为自然法就是实证法的内存，自然法之法的属性，天然、已然内存于实证法之中，这意味着任何实证法都不能完全摆脱对其正当性基础的追问。

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 41 页。



另一方面，自然法必须通过实证法的形式才能获得现实性，因为“能够成为法者必然是现实的、质料的、历史的，或曰：一种质料的、现实适用的法的秩序，必定是历史的”。[1]最终，两种对于法的不同构想的辩证关系，同时也是法的存在与本质的不可分的二重性，使得自然法与实证法在相反相成而又相辅相成之中最终成就了对于法的完整理解。彰明较著的，这种统一性的理解强调法的存在和本质、形式与内容、适用性与正当性的辩证统一：它认定法既要保持其作为秩序的确定性和安全性，又要体现其价值内涵，从而不至于滑向“恶法”，不至于滑向“非法之法”。[2]

这其实很自然地导向了我们分析“方法篇”时要讨论的最后一个话题：正义问题。它不仅是前文所言说的人与法的同构性、自然法与实证法之相互关系的逻辑延伸，也是本体论法哲学的重大议题，甚至是贯穿法哲学史的永恒主题。如果说人与法的同构性揭示了法的存在方式，自然法与实证法的统一揭示了法的运作方式，那么正义问题则揭示了法的价值维度。正如人不能被简单理解为生物性、质料性的存在，法也不能被简单理解为外在规范一样，正义同样不能被理解为纯粹的形式程序，正如作者对正义女神象征的分析——剑、天秤与遮眼的绑带——所说明的那样，正义拥有多重内涵：它既要求强制力的保障，又需要公平的权衡，更要求超越个别利益的普遍性。[3]在自然法与实证法的相互关系的背景下，庶几可以说正义一方面构成了实证法的价值基础，呼召具体的法的正确性，另一方面不断试图将自身塑形进现实的自然法之中，以“公平原则”、“平等原则”等具体形式来彰显其精神。更重要的是，正义直接关涉人与法的本质，它一方面是对于人的伦理生活的要求，是伦理主体之自治的原则，另一方面构成法的内在维度，从而与法相互建构。正如作者所强调的：

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 38 页。

[2] 关于“恶法”与“非法之法”之概念，下文还将详细分析。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 118-122 页。

> 在基本伦理、法的秩序中，甚至更为具体在人的生命尊严中，正义都是核心意义旨归，没有这一核心意义旨归，很难说法的秩序是合法的秩序，很难说基本伦理诉求是恰当而正确的诉求，正义在此是所有这些的基础。[1]

与如此这般的基础性相互伴生的，是正义问题的复杂性，这种复杂性甚至导致正义的无可定义性。这种认识直接导向了作者在“理论篇”与“思想篇”中对包括正义在内的、与正义概念有紧致关联的诸多法哲学概念和其历史的系统性的考察。

在这样的方法论指导下，《立法之路》在后续的篇章中依次展现出法哲学系统的理论建构、法哲学历史的深度考察以及具体的领域研究，概说如下。

“理论篇——问题究竟是什么”是作者的方法论在法哲学概念研究上的应用，在其中我们会观察到一个广泛的法哲学概念群，法的本质与法理念，法的适用性与正确性，法与权力、法与国家的关系，人的自由与人权、良心与尊严等等主题都被密集讨论和分析，作者所“正面建构”的本体论法哲学理论架构凸显而出。从阅读经验上来看，我倾向于认为这是整部《立法之路》中阅读难度最大的一部分，因为它充满了较为抽象的纯理论建设，但是我们马上就会观察到，作者会将最抽象的理论与最具体的案例相互结合，在关照不同本位与语境的前提下，仔细探讨各种抽象的理论与问题的渊源与脉络，这引导我们进入随着“理论篇”而来的“思想篇——问题的历史纵深”之中。在结束“思想篇”的论述之后，“领域篇——问题的独特属性”转向具体的“案例研究”。以教会法与国家宗教立法为例，作者展示了如何在特定领域中探讨普遍性的法哲学问题，从具体语境出发探讨作为个体的人所普遍享有的尊严、自由、良心、正义等基本权利。

本着这样的概说，下文中我将分别简要梳理这三个部分的主要内容。让我

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 118 页。



们跟随作者一同走上这一条“立法之路”，体会作者如何在抽象与具体、系统与历史、普遍与特殊的多重维度之下考察法哲学的诸多思想内涵。

二、“理论篇”概要与分析：法哲学理论的正面建构和其思维方式的多重展开

如上文所述，“理论篇——问题究竟是什么”是对于法哲学各种关键概念之逻辑的深度展开，这可以被视为作者本人对于法哲学思想体系的“正面建构”，如同阿列克西所说，对于法所隐含的必要的底层本体论结构的讨论属于法哲学的真正本质，[1]在这个意义上，作者的此间论述的确直达法哲学思想的核心。因此，“理论篇”成为了我意图探讨和分析的重点。在此，我试图夹叙夹议，同时对于“理论篇”进行内容概要和分析评价，在作者所建构的广泛的概念群中探讨和分析那些具备建构性意义的线索。

“理论篇”开篇“第一章 引入——人，法，法哲学”开宗明义指出法哲学的第一问题在于建立人与法在本体论上的本质关联，从而确认人不仅是享有法的存在，更是法的存在本身。恰恰基于这种独特的问题意识，法哲学在问题域上就分野于法义理学、法理学等其他的法学学科：它的研究侧重点首先并不在于具体事件和案例，而是旨在探讨适用而确定的法学范式本身。如此观之，法哲学的问题域更为基础，基于“方法篇”中曾分析的“人与法的同构性”，这个问题域中的诸多问题开始呈现在眼前，它庶几包含但绝不限于：法的目的与意义，法的规范以及适用性，法之为法的判决标准与正义问题，法所处于其中的诸多本位以及法本身的历史性。在此，《立法之路》全书展现出了明显的开放性，它不追求面面俱到地建立一个封闭的法哲学体系，而是“从基础理论研究的旨趣上给出基本的框架结构与意义宗旨”，并“注重其思维内涵的丰富性、

[1] Robert Alexy, Recht und Richtigkeit, in: W. Krawietz, R.S. Summers, and O. Weinberger, *The Reasonable as Rational?: On Legal Argumentation and Justification; Festschrift für Aulis Aarnio*, Berlin: Duncker und Humblot, 2000, p. 11.

开放性，注重其思维方式的可探讨性、甚或可商榷性”。[1]本着这样的精神，“理论篇”不仅为接下来“思想篇”的论述奠定了基础——在其中我们能看到诸多先贤的“立法之路”，领略到众多关于法本身与人本身的思想方式的可能性——并且为“理论篇”自身的逻辑展开作出了预备。

“第二章 适用的自然法与实证法”从作者对于规范概念的表述出发：“规范是在人的共同生活中被普遍认可而必须被遵守的适用的原则、规则”，[2]它一方面造就并引导出法律的规定，另一方面将人的实践与法律构建成一个整体。问题在于：如何识别出那些有资格进阶为“法的规范”的规范？法的规范的源泉和基础何在？它是否必须建立在正义性基础之上？就此，两种“肩随辙结”的声音浮上公案：自然法与实证法。

自然法主张法的规范源于人的自然本性与人格本性，因表述了世界整体的秩序（无论是从神学本位出发理解，还是从自然权利与人格权利本位出发理解）而享有最大的适用性，在其极致处，如在托马斯阿奎那那里，自然法本身为理解为自然理性对于整体世界秩序、对于永恒逻各斯的思考及其结果，正义是其本质内涵之一；[3]实证法认为法的规范的适用在于其被人所决定且被社会接受，将法视为一种社会建构，在其极致处，如在凯尔森那里，法被主张应当从一切伦理和道德因素中脱离出来，成为“一种与其他所有规范系统相脱离的、自身完备（完整）的系统”，[4]法的纯形式化和自治性在此凸显而出。

在如此这般对于自然法与实证法各自核心旨趣的分析中，作者着重考量了三个问题：

第一，法的规范以及法本身是被发现的还是被创设的？这一问题直接关系

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 172 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 175 页。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 187 页。

[4] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 206 页。



到法的本源，也决定了我们理解法的基本进路。

第二，法与伦理，尤其是正义，是否存在必然联系？这不仅是一个理论问题，更是一个实践问题，因为它决定了我们如何评判法的正当性。

第三，普遍适用的法的原则是否存在，又应当如何被理解？这个问题尤其重要，因为它涉及到法的普遍性与特殊性的关系，也关系到我们如何在多元社会中确立共同的法律基础。

自然法与实证法各自脉络的舒张，与这三个需要从整体上被考量的问题构成了本章讨论的主要框架。作者通过分析自然法的神学维度（如基督教传统中的“盟约”概念）、理性维度（如康德的道德律令）以及实证法的形式主义倾向（如凯尔森的“纯粹法学说”），展示了这些问题的复杂性，也提示了在极端立场之外寻求综合性、统一性理解的可能，在写作方式上回扣了“方法篇”中对于自然法与实证法相互关系的初步反思，并提示读者，下文“思想篇”之中还将对此问题进行详细的追索。

“第三章 法哲学中的法”首先确立了“自治”概念作为法的哲学基础的核心地位，其重要内涵在于，法的规范的适用性必须以能够自治的、自我立法的人的理性判断为基础，这同时暗示了一种观点：对于规范之理性判断的过程必然具备主体间性。由于不同的理性个体对于不同规范的判断殊异，奠基于规范之上的法就不能被单摆浮搁地看待，而是需要被视为一个“确定不同规范与决定（判断）的有机的系统”。[1]作者在此汲纳了西克曼关于“法——制宪性系统”的观点，[2]并继而探讨法如何被设置（即如何将不同的规范判断整合进一个统一

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 229 页。

[2] Jan-Reinard Sieckmann, *Rechtsphilosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 8.

“Recht ist ein institutionalisiertes System von Normen mit dem Anspruch, das Zusammenleben in einer Gesellschaft verbindlich zu regeln, in dem die Rechtsgeltutig von Normen unter Berücksichtigung objektiver Kriterien und autoritativer Entscheidungen begründet wird und das Anspruch auf die Legitimität seines

的法律体系），以及法如何被解释（即如何在具体运用中理解和适用这个规范体系）。就此，基于所探讨的主题的内在逻辑，法更多在形式特征方面、在实证主义的立场上被考察：我们观察到法是一个以自治理念为形式基础，以规范系统为形式结构，以设置与解释为形式运作的有机的系统。而最后一个思想环节则着眼于法的内涵，它开始于一个关键提问：一个在形式上完全合法但实质上违背人性的法的体系——比如，纳粹的法——是否能被称为“法”？这样的“恶法”是否依然有资格具备法的适用性？这是作者所深切考察的并且庶几是贯穿于全书的问题，很明显，自然法的思路开始在此回响，作者为探讨这一问题而启用的思想资源是著名的“拉德布鲁赫程式”，即拉德布鲁赫关于法的安全性与正义原则之间发生冲突时的判决标准：“对于非正义的无可忍受程式与由正义而来的否定程式”。[1]简而言之：在法的安全性、适用性与正义原则发生严重冲突时，实证法必须让位于正义，让位于被正当理解的人性以及对于这样的人性的保护本身！

“第四章 法、权力、公民抵抗权”以一个根本性的观察开启讨论：法的设置与权力的设置是同时被给出的，而且法的设置必然“意味着强力、甚或暴力的直接展示行为作为保障其贯彻的手段”。[2]毫无疑问，这就要求我们仔细考量法与权力、以及法与暴力的关系。作者考量问题的入手点在于公民的服从义务问题，这关涉到实证法的约束性是否能获得道德辩护。由此引发的探讨是多方面的：实证法必须被服从吗？实证法自身的适用性，即其通过被设置而颁布进而生效，就是服从它的理由吗？如果果真如是的话，这种服从诉求能够在道德上被充分论证吗？更深层的问题在于，从反面来看，当一种法违背正义原则、悖逆人权以及伦理而成为内涵上有极端漏洞的“非法之法”的时候，公民的抵抗权同样能够在道德上被充分论证吗？通过梳理抵抗权的概念史，作者特别关

Verbindlichkeitsanspruchs erhebt.”

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 239 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 244 页。



注“公民不服从”这一最具现代意义的抵抗权形式。从广泛的意义上说，公民不服从“在概念上成立的先决条件是法的规范受到伤害"（第 252 页），[1]在那些本应保护公民最基本权利——如公民自由权，平等权——的基本法则——实际上是指宪法本身——受到伤害的语境下，公民不服从的正当性最易得到直接的体认，从道德与法律两个角度，我们都能找到在这样的语境之下对于公民不服从的辩护。然而似乎同样地，如果脱离这样的语境，法的约束性同样可以在道德和法律上得到论证。这庶几说明，法的约束性和公民不服从虽然看似是两极概念，但是更像是一个硬币的两面，对两者的理性辩护的有效性的判决标准是简质而清晰的：要考量法的规范自身是否符合正义原则，其自身是否允许被进行道德论证。这一判准既为法的约束力提供了基础，也为公民不服从划定了界限。

如同其标题所显示的，第五章围绕“法、国家与法治国家”这三个核心概念展开论述。作者首先指出，任何现代政治团体都必须满足包含自由、平等与民主在内的合法性诉求，而法的统治是实现这一诉求的基础，这正是法对于政治秩序的重大意义。在阐释了国家概念中主权、民族和疆域三个要素的不可分割性之后，作者主要着墨于法治国家与警察国家之间根本性的区分。“所谓法治国家是依据其宪法实施代表民意所设置的法律并且服从独立法官监督的国家”，[2]换句话说，法治国家以宪法为根基，以民主为特征，以独立司法为保障。相反的，警察国家则表现为法律实践中的任意性、无序性以及对公民权利的侵犯，从而使得国家与公民丧失法的氛围，丧失安全氛围和安全保障。更重要的是，一个警察国家制定和颁布的所谓“法律”很可能并非是在法的基础上，而是为了实现特定政治目的的工具。这已然不仅是对于公民权利的侵犯，更可能直接伤害国家自身，如同作者所生动诠释的，“轻忽法与法律的思想与行为在

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 252 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 262 页。

本质上就是在拆卸国家本身、就是在推诿国家的责任与义务，就是在国家结构中拼装自残的部件”！[1]作者以纳粹德国这一警察国家的典型范例为例，展示了当警察权力完全凌驾于法律之上时，一个国家如何通过暴力统治取代法治，放逐“无法则无罚”的准则，最终导致对人性的践踏。这一深刻的历史教训引发了对法与强力关系的进一步思考：一方面，法律作为驯化强力的工具，其功能在于制约权力、终止暴力循环；另一方面，法律本身也具有强制性特征，但这种强制力是理性的、文明的，与僭越法律本身而任意施行暴力有本质区别。这种辩证关系揭示了法在现代国家中的双重角色：它既是权力的限定者，也是秩序的维护者。

第六章“法与正义”起手就展现了正义问题独特的理论困境：作为法哲学的核心概念或者说“元概念”之一的正义概念毫无疑问是不可或缺的，其重要意义在于它涵盖了对法的整体伦理要求；但也恰恰由于正义概念所涵摄的意义域过于广大，这导致了对于“究竟什么是正义，这一问题依然没有令人满意的答案，或许如同哲学的上帝概念一样，人无法为其下定义、而只能接受他”。[2]或者说，针对正义问题我们能够用力的方式恰恰在于不断寻找关于它的更好的“提问方式”。尽管如此，作者依然提议可以通过多重维度来尝试“描述”）——而非完全界定——正义的内涵，这“多重维度”恰恰就是作者讨论正义概念的逻辑展开。首先是类型学维度，如正义体现在交换正义、惩罚正义、恢复正义和分配正义等多种形态之中；其次是价值论维度，即平等作为正义的基本原则，尽管平等本身也是含义过分富足的概念；再次是理论阐释维度，通过罗尔斯、桑德尔、诺齐克等学者的思想，作者介绍了正义概念的多元内涵，也引导读者去考量各种不同的正义判准所透露出的不同的政治伦理设想。同时，作者尝试将在“方法篇”中已然有所讨论的自由概念建构进正义概念的意义域中，

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 264 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 272 页。



简而言之，当我们从自治的角度解读自由真正的含义，自由与正义就存在辩证关系：自由意味着为自身的立法，也因此它必定意味着自我约束和限定，故而“任何政治体系对于人的自由与自治的限制以及毫无限定的自由、自治都不符合正义概念”。[1]

“第七章 自治、尊严、人权——本体形上法哲学意义上的人权研究”首先阐明人权的先验合法性，人权的“超实证”属性是这一点的集中表现，这即是说，人权的正当性和合法性并非来自于任何实证法的设定，相反，它必须被实证法所承认和保护，在这个意义上它同时构成了对国家权力的规限。[2]人权的本体论结构能够被如何阐释？作者论证的出发点在于自治概念，或者说，作者在此将自治概念建构成人权的哲学基础。个中逻辑在于——前文作者已然澄清——任何规范体系（无论是道德规范还是法律规范）欲获得正当性，都必须尊重理性个体的自治，这种必须尊重自治的要求，或者说理性个体的自治权就构成了人权最原本的内涵，这一理论框架随后被应用到对人权结构的分析中。本章最具创见性的部分在于对人权如何转化为宪法基本权利的论述，在此作者将自治、人权和基本权利三个概念进行了高度系统化的整合：人权需要通过宪法基本权利的形式得到制度化保证，这些基本权利由于集中反应了个体的自治权而在宪法中享有优先地位，作为预防权利，它限制了公共权力的介入，这是人权超实证属性的又一表达。

“理论篇”由这七个章节完整地建构了起来，从总体上观察“理论篇”全篇的论述，作者的运思与写作有何特色？

首先，作者几乎完全讨论法哲学的“实质性问题”，他所条贯的每一条概念线索几乎都包含法哲学问题史上被反复考量和斟酌的“实质性问题”，比如

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 299 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 301 页。

从人的存在与规范理论出发的自然法与实证法关系问题，法的设置和其有效性问题，进而，法和权力、法治国家的构成问题，抵抗权和公民不服从问题。从内在上看，这些关涉法的“实质性问题”又被对于法理念和对于法本质的思考所超越：正义、人权、自由和尊严等内在价值维度，不仅是法的内在要求，更构成了对法的根本性评判标准。更重要的是，这些内在的价值维度也蕴含在作者对于每一个所谓“实质性问题”的讨论中，仅举几例：通过抵抗权和公民不服从问题，我们可以自然地思考作为其道德论证之判据的人权问题；通过法的设置和其有效性问题，我们可以自然地进阶到在有效性之外，法的正当性与否的正义问题；通过法和权力、法治国家的构成问题，我们可以自然地考虑法和权力虽然以强力的形式出现，但是又必须加以保护的人的自由和尊严问题。

其次，正是通过这样的层层深入，通过尽力全面而不孤立地探讨诸多法哲学概念，通过揭示各个概念之间的内在关联，作者似乎试图向《立法之路》的读者们传达这样一个信念：法哲学思想的建构是“系统性”的，而不是封闭的“系统”。相信读者通过阅读《立法之路》，通过体会作者的行文逻辑，也可能会产生一种经验性的直觉：即法哲学的整个理论架构无法从某一个单一的“大全概念”伸展而来，相反，它是由一块又一块相互之间存在关联的“思想砖块”搭建而来的。作者并非企图建构一个自成体系、独立完备的法哲学理论“系统”，而是以开放性的方式，紧扣法的多重面向，力图充分展现各个核心概念之间丰富的联系“网络”。这种写作特点使得“理论篇”远非僵硬的概念罗列，而是呈现出一种循环往复、环环相扣的思维动态，在概念之间的相互映照中，法的诸多特征被逐渐勾勒而出。诚实地说，这种“系统性”与“开放性”相互结合的研究思路和写作手法体现了极高的思维难度，从中透露而出的作者的深厚学术功底，自不待言，而巧妙的是，这种动态发展的法哲学思维逻辑，事实上恰恰也符合法的历史性、社会性的特征，这恰好会将我们的思维不断地引导至“思想篇”的论述之中。就此，我们完全可以说，“理论篇”对于法哲学思想体系的建设，为后续部分的深入探讨奠定了坚实基础。



三、“思想篇”概要与分析：详略得当的法哲学思想史

“思想篇——问题的历史纵深”横跨《立法之路》上、中两册，以“问题的历史纵深”为副标题，它堪称一部浓缩的法哲学思想史，从某种意义上，这一部分内容完全可以独立成书，但是它依然被作者紧致地嵌入到对于法哲学整体的思考之中。

何谓“对于法哲学整体的思考”？同时将“理论篇”和“思想篇”展开于面前，彰明较著的是，作者始终试图在历史与理论的对话中探讨对于法哲学诸多根本问题的若干理解的可能性。按照这样的方式，“理论篇”中的抽象概念在“思想篇”的历史考察中获得了更加丰足的内涵，而历史的考察又始终保持着对根本问题的理论关注。这种致思方式的重大优势，在于它使得历史研究避免简单的“博物馆化”，那些曾经活跃于历史长河中的法哲学思想就不再是历史展品，而是依然能在不同而且不停的思想对话中保持鲜活；同时使得理论探讨避免无根的空洞化，而是给予抽象理论以实际的质料支撑，从而也避免了一种毫无意义的主张——即所谓历史哲学与系统哲学之间的相互分离。

在系统性建构与历史性考察的相互结合之中，作者对于丰富的法哲学学术景观进行了方法论依据的选择，其目标并非是追求完整性的概要式呈现，而是——这再次体现了《立法之路》的一种写作精神 ——从一些典范性的历史时期和个中人物出发，重构其整体哲学和法哲学模型，揭示它们的特殊历史本位和社会性前提，并最终检验法哲学思想的论证效力和意义。为此目的，“思想篇”展现了一条从古典时代延伸至现代的、横跨两千余年的法哲学思想发展脉络，通过这一历史性的梳理，作者展现了法哲学的思路如何在与神学、哲学的互动中不断变化，以及如何持续回应人的尊严、自由、正义等永恒议题，在其具体论述中，作者特别关注基督教法哲学传统对这些根本问题的思考。这样的梳理不仅展现了法哲学之发展的内在逻辑，也为理解当代法哲学问题提供了深厚的历史维度。

作者首先从“古典时代的法哲学”（思想篇 第一部分）入手，厘清前苏格拉底时期法哲学与政治思想的主旨，这一梳理从荷马与赫西俄德的原始神话思维中对正义与善的初步探讨开始，进而分析阿那克西曼德、毕达哥拉斯、赫拉克利特等人对存在秩序的思考，对于自然法与实证法的早期区分与其价值取舍，以及智者学派关于国家与律法神性起源的思考。这一时期的讨论奠定了法哲学与政治思想最早的思想基础。[1]

在对于“古典希腊哲学中的法哲学与国家政治思想”（思想篇 第二部分）的探讨中，作者重点分析了柏拉图的法哲学思想，阐明其如何将法理解为对真理与终极存在的“发现”，并在此基础上从不同的文献资源出发充分揭示了柏拉图正义概念和国家学说的丰富性。在时刻回扣和反思柏拉图法哲学思想的方法下，作者看重亚里士多德与柏拉图的思想互动，探讨了亚里士多德对自然正义与律法正义、宪法与国家正当性的系统思考，最后以分析斯多葛学派提出的普遍理性法则和自然法思想，以及国家学说和帝国理念，而为这一部分收尾。这一时期的讨论确立了法哲学的基本范式。[2]

在过渡到中世纪法哲学之前，以“法的开端——论罗马法的基督宗教化及其对当今法学思维之意义”（思想篇 第三部分）为题，作者专门探讨了罗马法自身的诸多特质以及罗马法的基督教化过程，这一部分作为方法论是全书基督宗教部分的引入。作者首先分析罗马法的起源和发展历程、结构特征和其内在分殊、自然法的逻辑、对于罗马国家政治秩序的建构、与罗马宗教的关系及其对近代法学思维的重要贡献，其次揭示了罗马法与基督教思想——这两个原本在思想基础上存在异质性的体系——如何互动以及如何相互“修和”，罗马理性法律、实践性宗教与基督宗教理性神学、超验信仰相互结合的历史进程展现于眼前，这一进程不仅仅是罗马法的基督宗教化，同时也是基督宗教自身的完

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 359-404 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 405-540 页。



型过程——基督宗教自身的神学和哲学开始法则化并朝着开放性、系统性的方向发展。这一时期的讨论为理解基督教本体论法哲学的发展提供了关键背景。[1]

基督教法哲学的整体历史发展被书写进"基督宗教本体论法哲学与国家政治思想研究"（思想篇 第四部分）之中，从而构成了"思想篇"的核心内容。在写作方法上，作者采取了一种独特的进路：首先揭示每位思想家的神学、哲学基础，再分析其如何"转化"为法哲学内容。基于神学、哲学与法哲学三种不同思维方式的高度相关性，作者将这三者"贯通"起来，这一写作特点特别体现在对概念转换过程的细致梳理上——作者详细展现了神学以及哲学概念如何通过内在逻辑转化为法哲学术语，其思维方式如何从神哲学领域延伸至法学领域，这一策略使读者能够清晰把握基督教法哲学的深层结构。

如在教父哲学集大成者奥古斯丁处，作者首先阐明其三位一体论与创世论的神学基础，然后细致分析这些神哲学信念如何转化为永恒法—自然法—时间法的法哲学思想体系，在这一体系中，时间法（即人法，实证法）的正当性源自其与永恒法的内在关联，而永恒法又必须在上帝一次性的创世行为中、在神圣启示中才能得以理解，根据永恒法——自然法——时间法的体系而专门探讨的奥古斯丁的正义概念的多重内涵以及其举足轻重的"两国论"，则揭示了奥古斯丁的思考为政教关系提供了全新的思考框架。[2]

转入中世纪经院哲学时期，作者首先强调了系统研究与历史研究相结合的方法论意义，在此方法指引下，以托马斯阿奎那作为一个截点，作者对经院哲学早期直至托马斯之前的自然法学说进行了整体性梳理，特别值得注意的是对经院学者们共同关注的法哲学五个核心问题的提炼：法的本质、法与理性的关系、自然法的普遍性、法与正义的关联，以及法律的实践效力。[3]毫无疑问，这

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 541-594 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 595-652 页。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 653-678 页。

些思想线索几乎全部保留进后世的法哲学思想讨论中。除此之外，对于经院哲学早期的自然法学硕之研究有非常独特的学术价值，不妨分析一二。

首先是作者此间采用的原始文献批判方法，作者直接引用和分析了大量珍贵的手稿文献，包括匿名手稿以及格拉田、奕西多尔等人的原始拉丁文本；其次，作者充分展现了经院哲学早期对自然法问题讨论的丰富性，这打破了通常认为经院哲学早期缺乏系统性思考的印象。而且此间论述无疑形成了一个邀请，让我们将视野拓展到托马斯阿奎那、邓·司各特和威廉·奥康等经典作者之外：恰恰是一些不太为人所知的作者和其构思，如威廉·冯·奥克瑟瑞关于自然法的五个问题，包括博纳文图拉在内的整个经院哲学时期奥古斯丁主义者们的自然法思想，以及匿名手稿中的普遍规范理论等，构成了整个法哲学历史发展中不可或缺的连接环节。毫无疑问的，作者之功不仅仅在于为我国学界在这一领域的研究开辟了道路，而且也在于慷慨地为未来的研究者们提示了一片待发现的思想沃土，提供了许多待完成的工作。

行文至经院哲学时期的集大成者托马斯， 其经典意义自不待言，作者的分析同样始于托马斯在神学、哲学层面独特的本体论结构，在伦理神学的意义上将作为理性存在的人置于上帝与此间世界的整体关联中，进而展示这一理论框架如何转化为法哲学内容，阐明托马斯建构的法的秩序（永恒法，自然法，人法以及神法）并将重点落实在其自然法理论上。此外，作者另设专章探讨托马斯的私有财产思想，这庶几可以被视为托马斯的整体法哲学在实际政治和伦理生活中得以应用的最为生动的实例。[1]

在经院哲学高峰的余晖之下，经院哲学晚期的转向同样受到重视，作者分析了从邓·司各特到威廉·奥康的法哲学思想发展，特别是奥康如何通过认知论的转变而建立了自己独特的法哲学体系，尤其体现在其旗帜鲜明的实证法立

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 679-778 页。



场上；在政治思想上，奥康主张世俗权力与宗教权力的相对独立，认为统治并非权力意志，而是与被统治者福祉相关的职务，此般叙述为宗教改革时期的马丁·路德准备了思想基础，成为了经院哲学向近代法哲学过渡的重要桥梁。[1]

进阶到对于马丁·路德法哲学思想的分析，作者此间思路也许是国内学术界的首次出现：他将“宗教改革”视为一场“法哲学变革”。这部分内容的分量与重要性也使其近十万字的讨论已单独作为《法哲之路：论马丁·路德宗教改革作为法哲学》一书于 2019 年先行发表。[2]作者分析的着手点在于，路德的宗教改革之所以可以被理解为一场法哲学变革，是因为它从根本上改变了法律的基础、形式和正当性来源。传统上，法律的权威很大程度上来自于教会的神圣性，教会法在整个基督教世界中具有普遍的权威。但路德的改革打破了这种单一的法律权威体系。首先，路德因信称义的神学主张，实际上重新定义了法律的正当性基础。在他看来，任何法律制度都不能凌驾于个人的信仰自由之上，这为后来的宗教自由和良心自由的法律保障奠定了基础。其次，路德的“两国论”将世俗政权与宗教权威区分开来，这为法律体系的世俗化提供了理论基础：世俗法律不再需要通过宗教来获得正当性，而是基于其维护社会秩序、保障公民权利的功能而获得合法性。第三，由于宗教改革导致的认信分裂，迫使人们思考如何通过法律来调和不同信仰群体之间的关系，这推动了宗教宽容思想的发展，也促使人们开始构建一种超越特定宗教信仰的普遍法律框架。这种尝试最终促成了现代世俗法律体系的形成。自此之后，法哲学也就携带着经院哲学以及路德的经验，而能以新颖的思维方式转入近现代。[3]

在为整个“思想篇”收尾的“近现代法哲学方法论”（思想篇 第五部分），作者简要勾勒了从笛卡尔开始的法哲学现代转向，分析了霍布斯、康德等人对

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 779-839 页。

[2] 徐龙飞：《法哲之路：论马丁·路德宗教改革作为法哲学》，北京：商务印书馆，2019 年。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 840-983 页。

法哲学方法论的重要贡献，以及从黑格尔到马克思的法哲学思维发展。最后，作者简述了二十世纪法哲学的主要特征，尤其关注了自然法思想的复兴。[1]“思想篇”全文，在此作结。

四、领域篇：普遍性问题与独特性领域的深度结合

在对法哲学思想发展脉络进行几乎是全景式的梳理之后，《立法之路》的“领域篇——问题的特殊属性”从“第一部分 教会法研究”开始，这或许是最能体现法的复杂性与丰富性的领域。如作者所言，基督宗教中的大公教会（即罗马天主教）的教会法问题“最具独特性，同时又最具普遍性”[2]：它之所以是最具特殊性的法律传统，乃是因为它根植于宗教信仰，有其独特的神学基础，有其相当全面的、在历史过程之中不断伸展并经受住历史变迁考验的神学和哲学结构；它之所以是最具普遍性的法律传统，乃是因为它处理的正是最普遍的法哲学问题，即从本体论意义上“作为法的人”出发，研讨如何确立法的适用性和正当性、如何肯认和保护人的尊严和基本权利，如何平衡权威与自由，以及如何在坚持传统的同时适应时代变迁。更重要的是，教会法的研究为我们理解近现代法治文明的形成提供了不可或缺的历史维度。这种在具体法律传统中发掘普遍法哲学意涵的研究进路，也正是本书一以贯之的方法论特色的集中体现。

为了全面把握教会法的丰富内涵，作者构建了一个从概念界定到具体应用的系统分析框架。首先，作者明确了罗马天主教大公教会的三重属性：它是法的教会、有法的教会与立法的教会，这一定位奠定了整个分析的基调。[3]在术语层面，作者严格区分了法（ius）与法典（canonicum）的不同，并详细分析了教会法的认知维度：自然法、实证神性律法以及纯粹教会法。这种区分不仅为

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 985-1095 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 4 页。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1099-1102 页。



理解教会法的复杂性提供了具体的着手点，更揭示了教会法如何在不同层次上回应人的精神需求。[1]随后，通过对教会法史的梳理，作者揭示了教会法如何在历史进程中不断发展完善。特别注意的是 1140-1142 年间的格拉田法令的颁布，它标志着教会法作为独立学科的诞生，同时，作者也详细分析了 1983 年《教会法典》的编纂过程及其现代意义。[2]在深入探讨法与教会法的关系时，作者指出教会法必须同时获得神学论证与法哲学基础的支持，这种双重性使教会法成为连接信仰与理性的桥梁。[3]在分析“奥迹教会”中的法时，作者强调了教会作为“奥迹的共融团体”的特质，并指出其法律秩序必须一方面反映这种神圣性质，另一方面始终保持实践的可操作性。[4]教会法的神学论证与法哲学基础构成了理论核心。前者从神学角度论证了教会法的正当性，特别关注了神性律法通过人的法则具体化的过程；[5]后者则从法哲学视角分析其理性基础，尤其强调了的自由概念如何深刻影响了教会法的发展。[6]在具体层面，作者详细讨论了教会法的理论体系，[7]分析了法的主体、规范的有效适用诉求等核心问题，并探讨了教会法的具体规范，包括成文法和习惯法的关系。[8]最后以教会与国家关系的探讨作为收束，不仅讨论了两种法律体系的协调问题，更深入分析了这种互动如何影响宗教自由等基本权利的实现。[9]

在对教会法这一特殊法律传统的深入考察之后，“领域篇”转向了与之密切相关但又有本质区别的领域：“第二部分 国家宗教立法研究”。如果说教会

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1103-1108 页。
[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1109-1126 页。
[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1127-1148 页。
[4] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1149-1158 页。
[5] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1159-1171 页。
[6] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1172-1183 页。
[7] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1184-1196 页。
[8] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1197-1224 页。
[9] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1225-1231 页。

法展现了基督教会（大公教会）如何从内部建构其法律以及法哲学体系，那么国家宗教立法则揭示了世俗国家如何在法的层面处理与宗教及宗教团体的关系。正如作者所指出，这一问题“是每一个民主法治国家所必须面对并回答的”。[1]总的来看，国家宗教立法需要同时应对两个基本要求：一方面，它必须通过法则确立国家与宗教及宗教团体的正当关系，保持国家在立法以及在宗教事务上的中立立场；另一方面，它又必须在宪法层面保障宗教自由这一基本权利。在这个过程中，它同样涉及了最根本的法哲学问题：国家权力的界限、个人基本权利的保障、以及如何在多元社会中实现法治。

作者通过九个专题章节系统展开了对国家宗教立法的探讨。首先，作者澄清了宗教立法的概念、境况与功能。特别值得注意的是，作者对“国家教会法”与“宗教立法”这两个概念进行了细致辨析：如果说前者更多关注国家与基督教会的制度性关系，那么后者则体现了一种更具普遍性的思维方式，它关涉一切涉及宗教的权力及法律的质料。这一概念转换本身就反映了现代国家宗教立法的重要转向。[2]通过对宗教立法历史发展过程的梳理，作者继而揭示了这一领域的复杂演变：从古典时期的政教合一，到中世纪的双剑理论，再到宗教改革带来的根本性变革，特别是 1555 年的《奥格斯堡宗教和约》确立的“谁的区域，就是谁的宗教”原则，以及 1648 年《威斯特法伦和约》对宗教平等的确认，构成了现代宗教立法的历史基础。[3]从宗教立法的法哲学基础出发，其法学资源构成了第三个专题，作者指出，宗教立法的规范来源是多层次的：从宪法(基本法)、州立法、宗教立法的协议 (协约) 到单质的立法权，最后延伸至国际法层面。这种多层次的法律渊源既确保了宗教立法的系统性，也体现了它在

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1233 页。

[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1233-1242 页。

[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1243-1272 页。



不同法律层面的普遍意义。[1]

深入到个体层面，宗教自由的基本权利是整个分析的核心，作者首先梳理其历史发展，指出宗教自由不仅是一种原始而原本的基本权利，更是现代法治文明的重要标志。在具体分析中，作者探讨了这一权利的多重维度：包括人格保护、物权保障、保护范围的界定等。特别值得注意的是，作者强调宗教自由必须是一种“整全而统一的权利”，它同时包含信仰自由、认信自由与宗教实践自由。[2]

深入到国家层面，国家教会的禁止是现代宗教立法的一个关键原则。作者分析了严格的分离与友善的分离两种模式，指出后者更符合现代法治国家的需要：它既确保了政教分离的基本原则，又为国家与宗教在特定领域的合作留下了空间。[3]而宗教立法的协约问题展示了如何在实践中协调国家与宗教团体的关系，作者详细讨论了协约的历史发展、功能、准入性以及法律属性，特别强调了协约如何在保障宗教自由的同时，确保国家法律秩序的统一性。[4]在整个国家宗教立法的过程中，国家补偿问题也许会不期而至，它涉及了历史正义的维度，在此作者分析了补偿的概念、目的与类型，以及如何在现代法治框架下处理历史遗留问题。[5]

最后两章将讨论以欧洲宗教立法为核心。作者分析了欧盟宗教立法的不同模式：国家教会模式、分离模式及合作模式，展示了如何在更大的政治共同体中处理宗教立法问题。[6]此间作者特别关注了欧盟法如何影响成员国的宗教立法，

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1273-1277 页。
[2] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1278-1310 页。
[3] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1311-1316 页。
[4] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1317-1340 页。
[5] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1341-1355 页。
[6] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1356-1362 页。

以及如何在保持各国特色的同时确保某些基本原则的统一。[1]“领域篇”全文，在此作结。

五、整体评价

应该承认，《立法之路》绝不是一部容易阅读的著作。这部著作不仅讨论和处理了诸多法哲学的核心议题，而且通过五大篇章的精心布局，展现了令人惊叹的思想容量：从本体论的方法奠基，到系统的理论建构，从纵贯古今的历史考察，再到具体的领域研究，每一个篇章都相互关联又各具特色。诚实地说，如果没有相关的哲学和法哲学“预备”知识，这部著作确实很难理解。然而同样毫无疑问的是，阅读此书是一件非常愉快的事情，读者很容易就会被作者博学的视野、深邃的思考、有力的辩证批判、优美的文风和谦虚的态度所吸引。作者徐龙飞不仅在方法上展现出对教条的深刻警惕，展现出对于问题的敏感性，而且始终致力于理解、对话和宽容，从某种角度上来说，这部著作有教授法哲学思维的功能：在处理如此庞大的思想材料时，作者并不追求完整性的概要式呈现，而是着力于提示法哲学整体的思想架构，提点各种逻辑展开的可能性。他从未以任何方式声称自己有权做出“确定”的陈述，而是将各种可质疑的判断以及自己的思考铺陈于读者面前：这其中不包含完全不可反驳结论的陈述，但的确包含着作者在诸多问题上的建构性、系统性思维。这不仅仅体现出一种优雅的写作风格，更凸显出作者在《立法之路》的写作过程中，积累多年之功力，无形间完成了对话与建构、批判与树立的辩证统一。

行文到此，如何从整体上评价《立法之路》呢？在此，我不拟就具体的概念进行总结性的分析——也许在行文中我们已经对此谈及了较多（尽管这也只是《立法之路》之思想的一小部分），而且限于书评的篇幅和功能，我们在无法再进行更加深入的剖析了——读者可以在《立法之路》的最后一个章节“结

[1] 徐龙飞：《立法之路——本体形上法哲学和国家政治思想研究》，第 1363-1374 页。



语篇——主导论题的理论进阶”中一以观之，那是对于《立法之路》全书的主导动机与本体论法哲学主导问题的收束，同时是这些主导问题在尊严、自由、正义三个关键词，同时也是三个基本权利意义上的理论进阶。而要对《立法之路》给出一个全面而概括的整体分析更是不容易，对于笔者有限的学术能力而言，庶几更是不可能的。在此，我只是本着一个普通学习者的阅读体验，从内容之外，额外谈及《立法之路》的两个特点。

第一，兼备教学与研究之能。《立法之路》一方面具备教科书的系统性和全面性，另一方面又远远超出了普通教科书的范畴，不仅仅在问题处理的广度与深度上，而且在作者对于各个主题、各个章节的独特处理方式上，《立法之路》都与常见的教科书不同。它的深入性体现在三个方面：一方面，每个概念的讨论都与整体的理论框架保持着内在联系，虽然不求面面俱到，但是仍然涵盖了历史上以及当前最重要或者最应当被讨论的法哲学概念与理论；另一方面，理论探讨始终与具体的历史语境和现实问题保持对话，这一点我们在前文中已经有所讨论；最后一个方面，作者自身的批判和思考在实质上包含了许多推进法哲学尤其是推进我国法哲学之研究的论点。在这个意义上，“法哲学的初级入门”这个评价不完全适用于《立法之路》，在本质上它是一本对于法哲学进行专门的学术探讨极为有用的著作：此书既可以作为法哲学专门教学之用，又能为专业研究者提供深入的思考资源。

第二，原始文献参引和翻译详备，参考文献数量丰足并且权威。首先，作者精通多种古典语言，能够直接研读原典，而且在引用和翻译时都展现出极高的学术水准。全书所有引文均由作者亲自翻译，从早期希腊哲学家的著作，到中世纪手稿，再到现代法哲学文献，每一处引文都经过深思熟虑的选择，都在论证中发挥着关键作用，而且特别值得称道的是，作为一本专业到稍显艰涩的学术著作，徐龙飞教授的文笔却相当优美，其中似有古风，可称信达雅之典范。其次，必须说明的是，参考文献的数量之丰富、种类之全面令人惊叹，而这些

文献的权威性和珍贵性——从经典著作到最新研究成果——又为作者的论述提供了坚实的学术支撑，在具体行文之中作者也常强调对于学术问题的阐发绝非凭空而来，而是建立在前辈学者的研究之上，全书确乎在追求无一字无来处的朴实的乾嘉治学的精神。这种对原始文献和研究文献的重视和严谨处理，使得《立法之路》不仅是一项原创性的研究，更为中文世界的法哲学研究提供了宝贵的文献资源。额外值得表明的是，试想当读者在阅读《立法之路》之时，不断与历史上诸多著名的哲学家、神学家，如柏拉图、亚里士多德、托马斯、路德相遇，不时与研究史上诸位著名的法哲学家，如凯尔森（Hans Kelsen）、拉德布鲁赫（Gustav Radbruch）、考夫曼（Arthur Kaufmann）、菲尔德劳斯（Alfred Verdroß）、阿列克西（Robert Alexy）对话，个中愉快与启发，无需赘言。是为结语。



儒耶对话中的平等辩论及开放性——评王治军教授《孟子与保罗生死伦理比较研究》

郑献儒 https://orcid.org/0009-0005-3948-393X

上海师范大学哲学与法政学院

王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版。

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0019

儒家思想与基督教思想之相遇，既是危机，又是重获新生的契机。如贺麟先生所说，这是儒家的“生死存亡的大考验、大关头”[1]。因此，随着基督教进入中国近百年来，在冲突与融合，辩难与互惠之间不断展开儒耶对话极为必要。作者作为非宗教信仰者，恰恰规避掉了基督教学者可能会产生的护教意识。本书透过孟子与保罗的生死观展开的儒耶对话避免了以抽象的教义为出发点，而是直面当下的生命境遇，不耽于在孟子与保罗的思想间争辩高下，而是取两位思想家的共识和相互补充促进之优势，明晰了孟子和保罗的生死伦理思想中共同的精神追求、对生死问题的追问，以及对社会现实的关切，为儒耶对话开拓了新视角。

一、性善论与罪性论——儒耶对话中的互惠互益

作为二人生死伦理和整个思想的核心部分，孟子与保罗的人性根基的差异决定了我们不能以“救赎”这一议题为基础进行儒耶比较。在这一点上作者清

[1] 贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，2005 年版，第 6 页。

晰地认识到，在以孔孟为代表的原始儒家思想中，救赎并不是他们关心的重点，面对生命之艰难痛苦，儒家的工夫论并不求助于神鬼，而是专注于个人的道德意志的提升和修养，而修养的关键在于孟子的性善论。孟子认为，只要行为主体涵养本心，发挥出人性中的善端，不迷失本可以为善的心，就可以成君成圣。“非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也”[1]。人作恶而不行善的原因就是他们没有充分发挥自身的主观能动性和行善的潜力，“孟子的性善论，决定了人人皆可以成为尧舜那样的圣贤，决定了成就圣贤生命境界之路径。”[2]不同于孟子性善论承认“人之可完美性”，保罗的人性论认为人在全知全能的完美的上帝面前并不完美，人对上帝诫命的违背使其天生具有原罪，这种罪性论观点认为，人在道德上所实施的恶行是人因受到魔鬼的诱惑而放纵情欲，也就是人不能合理地使用其自由意志。虽然保罗认为遵守律法，不违逆上帝，使人与恶保持距离，就可以在一定程度上预防和阻止恶行的发生，但要想彻底摆脱罪的束缚只能依靠信仰耶稣基督。“保罗坚信，犹太人是因为对神的信靠而称义，而不是靠律法称义，因为亚伯拉罕是在未受割礼时被宣告为义的（《创》17：23—27）。”[3]作者在此处为了避免混淆，并未将儒家的修养实践和基督教的救赎框架互相或单方植入，明确了工夫论与超越论的区别。

尽管以孟子为代表的儒家难以接受原罪说，但是，通过与保罗的核心人性观念的比较可以发现，孟子所持性善论对于人性之恶的由来的认知并不充分。孟子将恶产生的主观原因归咎于人放走了本可以为善的心，从外在表现来说，就是人的理性不能统摄感性，“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。”[4]，即大体不能统摄小体，不能因次要的部分损害重要的部分。除主观因素外，孟子还强调外部环境对人的德行的影响，“丰收的年景子弟多懒惰，而

[1] 《孟子·告子上》，方勇译注，北京：中华书局，2010 年版，第 220 页。

[2] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 77 页。

[3] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 109 页。

[4] 《孟子·告子上》，方勇译注，北京：中华书局，2010 年版，第 228 页。



灾荒的年景子弟多强暴，这不是他们天生的本性不同，而是环境使他们内在的善心变化了。”[1]保罗代表的基督教思想认为，恶来源于罪、来源于对上帝的违背、来源于人的情欲放纵，这些思考都使儒家丰富和深入了对人性软弱的原因的认识。反之，如果仔细回溯保罗的个人经历，是否也会让人怀疑，如果一个人在年轻时反对耶稣教义，甚至迫害基督徒，“保罗对基督徒的反对态度，一个明证就是司提反殉道时，他曾经为犹太打手看管衣服，因为司提反被乱石打死而满心喜悦（《徒》7：59—61）。”[2]后因为受到耶稣的呼召、归信福音便可得救？而这种来自上帝的宽恕并不是因为某种道德上的善行，而只是因为对上帝的信靠。换句话说，在基督教中任何道德修养和善行是否毫无意义。当基督教面临这样的怀疑时，是不是也应不仅仅对孟子所提的存养扩充人心固有的“四端”的道德修养实践表露欣赏，还应有所借鉴和获益。

二、死亡与主体性——儒耶对话中的他者伦理

如果说基督教思想于儒家思想而言是作为他者、他力出现，那么作者除了看到基督教传入中国为儒家带来了新生血液和补充力量外，还对儒家思想本身具有强烈的自省意识。一方面作者肯定了孔孟奠定的儒家生死观传达的生死智慧的重要性，“‘未知生，焉知死’，不论生死前后，不讲地狱天堂，不讲轮回报应。这种生死超越理念，用充实的人生冲淡死亡，用高尚的道德人格与历史功业实现不朽。”[3]另一方面作者对儒家的生死观进行了反思，指出这种生死观由于不谈死后世界的具体样貌，而只注重如何处理现实世界，“对于死亡的回避并没有消除人们对死亡的关心，而是更加增添了死亡的神秘性和恐怖感”[4]。于是，死亡这一毒蜇与积压在人身上无法喘息之重无处释放，造成人面对死亡时的矛盾心理：既要承受死亡的逼近，又要避讳谈论和死亡有关的一切。其次，

[1] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024年版，第115页。

[2] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024年版，第46页。

[3] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024年版，第231页。

[4] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024年版，第231页。

作者还谈到儒家生死观的又一消极因素，即儒家强调的修身以实现“三不朽”的人生目标的精英属性，“需要很高的主体自觉精神，很难大众化和普遍化，对于没有受过文化教育的普通民众缺乏号召力。”[1]除作者指出的以上两点，有学者从死亡与主体性的关系这一命题出发提出“死亡的我属性”，我的死亡永远是我的，任何人都不能替我去死。[2]但这种只属于我的死亡在儒家那里并没有得到恰当的应对，儒家将个体生命与天相连，仁者与天地万物为一体，“天视自我民视，天听自我民听”[3]固然崇高，但儒家对信仰世界的描绘与想象是以政治动机为始点对于天的权威的确立，这种天的权威显然不如基督教中的上帝所获得的权威那么完整，不能为普通大众提供一个可以信靠的彼岸世界，由此也就悬置了个体的死亡问题。

如果本书的指向之一是通过孟子与保罗生死伦理的对比提升和安顿个体生命，那么就不得不处理个体和死亡之间的紧张关系，而个体的死亡首先面对的就是主体性的丧失和主体由能动转向的被动性经验。作者从人性论、生死超越论的角度关注了孟子相对于保罗在主体性上的优越地位，指出“孟子承认人性具有善端，必然高扬人的主体性，其超越的力量是来自内在。而保罗强调人的罪与神的拯救，借助一个外在的“全然他者”——上帝作为精神媒介，必须借助神这一外在力量，来实现自身精神的转化，必然导致消解人的主体性。”[4]但如果从人与死亡本身的关系来谈论主体性与他者的问题，作者的观点则有待补充。从伦理学意义上来讲，我们与死亡的关系即是一种与他异性的关系，“死亡昭示了一种主体不再是掌控者的事件，一种与之相关，主体不再是主体的事

[1] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 231 页。

[2] 赵法生，《儒耶对话的新范式——评田薇<基督教与儒家——宗教生存伦理的两种范型>》，《国际儒学(中英文)》，2024 年第 4 辑第 1 期，178-182+190 页。

[3]《尚书》，王世舜，王翠叶译注，北京：中华书局，2012 年版，第 436 页。

[4] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 114，206 页。



件。”[1]我们实际上是在通过他者之死、为他者之死而有所感、有所担当来获悉与了解自身之死。所以，上述提到的“死亡的我性”是否那么坚固值得怀疑。人终有一死，重要的不是我们会死这件事，而是死亡本身的伦理学意义。如果将死亡视作一种道德结构，那么我们不应该仅仅谈“一个人死去了”，而是“他（她）是否为……而死”。在死亡中，与他者的关系并没有消失。但这种与他者的关系并不同于作者在书中所引用的观点：“儒家和中国的人生哲学的重心是‘发现自己’，而基督教信仰的独特之处在于鼓励我们‘发现他者（上帝）’。”[2]一个人为另一个人而死强调了人与人之间的关系，实际上既迥异于孟子代表的儒家中人与自己的关系、也不同于保罗所代表的基督教中人与上帝的关系，也就是将重点从死亡的本体论（人终有一死）转移到伦理学（我们对他者的责任）。

三、多元价值与信仰——儒耶对话中的政教关系

“在先秦，儒家学说还不是宗教，只是作为一种政治伦理学说与其他各家进行争鸣。”[3]所以，如果我们将作者在本书中对孟子和保罗的比较视作一种“不信教者”和“信教者”之间关系的探索，那我们就不得不面对信教者和不信教者彼此之间可能存在互相不理解甚至互不宽容的情况。宗教伦理与政治伦理之分也是基督教思想融入中国遭逢困境的原因之一。作者在这种中西比较中力求客观陈述，并没有放大孟子与保罗之间的分歧。孟子的生死关怀伦理在于平治天下，而保罗的生死关怀伦理是福音拯救。“孟子生死超越的最终境界，是要达到像尧、舜、禹的圣贤品格——内圣，成就像尧、舜、禹那样的伟大功业——外王，实现‘创业垂统为法于后世’。而保罗的生死超越境界，则是死后进入永恒的天国，得到永生。”[4]作者承认孟子与保罗生死价值的不同向度，

[1] [法]伊曼努尔·列维纳斯：《时间与他者》，王嘉军译，武汉：长江文艺出版社，2020 年版，第 55 页。

[2] 温伟耀：《成圣、成仙、成佛、成人》，香港：明风出版社，2015 年版，第 38，133 页。

[3] 任继愈：《论儒教的形成》，《中国社会科学》，1980 年第 1 期，61-74 页。

[4] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 210 页。

同时也重视两者生死伦理思想会通的重要意义，“无论是孟子还是保罗，都超出了民族种族和国家的狭隘界限，具有一种悲天悯人的普世情怀。”[1]但这种危机意识并不因此失去其意义，自从进入现代社会政教分离这一原则被确认以来，基督教世界经历了政教合一到政教分离的演变，但教会与国家之间始终仍然存在很大的张力；而无论在传统中国还是现当代中国，都是政主教从，政教一直有所分离。因此，基督教思想在中国的传播不得不面临中西政教关系存在差异这一社会现实。加拿大哲学家若瑟兰·麦克罗尔和查尔斯·泰勒指出，“通过简单的套话，是无法理解政教分离的，比如，‘教会与国家相分离’，‘国家相对于宗教保持中立’，或者‘宗教退出公共空间’，等等，即使这些套话都暗含着部分的真理。更恰当地说，政教分离以道德原则的多元性为基础，每一种原则都发挥着特定的功能。”[2]也就是说，如果我们认为政教分离的重点在于恰当处理国家与宗教之间的关系，就应该承认政教分离的治理应容纳道德与精神的多元价值。

无论是在当代中国还是有宗教传统的西方世界，实现儒家与基督教思想友善交流的美好愿景要求我们将政教分离问题放在一个更广阔的问题框架里讨论，即在任何一个现代社会中，对于民众各种各样的价值、信仰和生活规划，政府在一定程度上需要保持中立，国家和宗教之间的合适关系的维护需要道德和精神的极大多样性。也正如作者在本书中所做的努力，不必回避孟子生死伦理中的世俗信仰与保罗生死伦理中的宗教信仰的差异，有差异才可能多元，而尊重和守卫这种多元的信仰和价值不仅是对生命观之丰富性的承认，也是不同文明携手持续前进的动力。

[1] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 74 页。

[2] [加]若瑟兰·麦克罗尔，查尔斯·泰勒：《政教分离与良心自由》，程无一译，南京：江苏人民出版社，2017 年版，第 19 页。



结语

“儒耶一为人伦价值的理性哲学，一为有神论的宗教哲学。”[1]儒家文明与基督教文明自从相遇，就免不了在彼此审视的过程中陷入“我执”的陷阱，因此，儒耶比较理当敞开各自所在系统的门户，而对彼此的接受则应建立在对自身思想体系的“亏欠与不足”的反思和承认的基础之上。作者以比较中立客观的角度对孟子和保罗的生死伦理思想条分缕析，摆脱了儒耶对话中的偏执与思想痼疾，实现了儒耶之间的平等辩论。书中最后一章提到，“我们应当充分吸收和借鉴孟子与保罗的生死思想，以期相互补充，相互镜鉴。”[2]这一目标贯穿全书且已充分实现。儒家和基督教文明本各为一个独立文明，两个文明体系之间并非孰高孰低的关系，而是在汇流的时间和空间节点上相互促进、彼此增益的关系。碰撞在所难免，但寻求共识和最大公约数，彼此理解和尊重才是关键。如此，儒耶比较才能彰显其最大意义。

[1] 杜保瑞：《论儒耶对话在真理观上的不可沟通性》，《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》，2018 年第 46 辑第 3 期，1-7 页。

[2] 王治军：《孟子与保罗生死伦理比较研究》，上海：上海三联书店，2024 年版，第 218 页。

《中国基督宗教史：635-1949》——跨文化视野下的宗教史书写*

张永超 https://orcid.org/0009-0003-3303-6093

上海师范大学哲学与法政学院哲学系

陶飞亚 魏克利，《中国基督宗教史：635-1949：一种跨文化视野》，北京：社会科学文献出版社，2024 年版。

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0020

由上海大学陶飞亚教授和美籍学者魏克利（Philip Lauri Wickeri）教授主编，联合召集 20 位学者历时 8 年努力[1]以“跨文化视角”共同撰写的《中国基督宗教史：635-1949》于 2024 年 3 月由社会科学文献出版社出版。本书的写作范围上溯之基督教早期以及景教来华，下延至 1949 年，涵盖了聂斯托利派、天主教、东正教、基督新教在中国的中原地区及边疆各少数民族的“传递”与“接收”，尤其关于基督教中国化之论述发人深省。本书为中国基督教史研究领域的最新成果，考虑到各位作者的专业特长，本书可以视为中国基督教史领域里程碑式的作品。

一、《中国基督宗教史：635-1949》之基本框架

《中国基督宗教史：635-1949》全书总计两部分、十八章。第一篇“编年

* 本论文为国家社科基金一般项目“当代中国哲学转型中的知识论问题研究”（22BZX063）阶段性成果。

[1] 陶飞亚 魏克利，《中国基督宗教史：635-1949：一种跨文化视野》，北京：社会科学文献出版社，2024 年版，第 420 页。下引该书仅标页码。



史”总计十章：侧重对于基督教史的梳理。第一章为基督宗教世界发展史的溯源与概况，本章的梳理可以说是基督教在中国传播的前奏与背景。第二章为“1500 年以前的基督宗教在中国”,实际上是梳理中国基督教史的古代部分，以耶稣会士沙勿略为近代史的开端，本章不仅梳理了唐代景教、元代也里可温教以及天主教东传，对于景教来华前的传说也予以谨慎处理。第三、四章则处理明末清初天主教来华以及礼仪之争主题，对于华人天主教徒群体的研究以及天主教本土化早期探索都别开生面。第五、六章集中讨论清末基督新教来华以及天主教在华的新进展，尤其是官教关系之侧重引人注意。第七、八章集中讨论 1912-1937 年间基督新教以及天主教的在华发展，第九、十章讨论抗战及战后基督新教与天主教的在华艰难历程。

第二篇“专题史”总计八章，分别讨论八个专题。第十一章讨论“东正教在中国”，这是一般中国基督教史都不会涉猎的主题[1]，但是俄国传教团是一值得留意的特殊存在。第十二章集中讨论基督教与中国现代化事业，作者分述文字、教育、医疗、慈善事业。自然，现代化事业背后的现代性与基督教的内在关联更值得讨论。第十三章讨论基督教与太平天国，这是较为精彩的一章，作者周伟驰先生对此主题有专书讨论、发人深省。第十四章则聚焦于中国基督宗教思想发展（1920-1949），不仅凸显本色化、本土化的实践,而且涉及中华神学思想的积极建构。第十五章聚焦于“自立教会与本土教派”，这是很值得留意的一章，在同类著作中很少涉及，对于教会自立主张的思想溯源别开洞天，对于自立教派的实践比如耶稣家庭、真耶稣教会、基督徒会堂等引人注目，尤其是倪柝声的基督徒聚会处及其极具原创性的神学三卷巨著《属灵人》让人大开眼界。第十六章讨论基督宗教在边疆少数民族的发展、第十七章聚焦基督教与女性、第

[1] 徐宗泽的《中国天主教传教史概论》，北京：商务印书馆，2015 年版和王治心的《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2011 年版均未涉及，卓新平，《中国基督教》，北京：中国社会科学出版社，2020 年版第十二章有“展开对中国东正教的研究”，是作者在 2015 年首届“中国的东正教研究及东正教群体”学术研讨会上的发言。

十八章讨论基督教与艺术。这些专题让我们看到基督宗教对于中国不同民族、文字、语言、教育、女性独立、建筑、诗词、音乐、绘画等全方位的影响。

二、《中国基督宗教史：635-1949》之三点优长

《中国基督宗教史：635-1949》是一本值得推荐的佳作，在本书引言部分主编说："希望借鉴、融合过往 30 年所涌现之中西研究方式及研究成果，做出新的探索和叙述。""其目的是呈现一部准确、可读，且具有跨学科视角的中国基督宗教史读本。"（引言，页 1）就笔者研读体验而言，本书在最新成果融汇以及史事呈现方面都有着精彩表现。

具而言之，本书三点优长，值得留意：

其一、专业优长之集成。中国基督宗教史涉及范围甚广，任何勤奋的学者都很难在多个领域成就专长，本书则汇集有专业特长的 20 位中西学人分述不同的专题，因此每一章的内容质量保证，不仅对于学界现有成果多有吸收并尝试予以推进。陶飞亚教授、刘家峰教授、刘国鹏教授也都是中国基督教相关领域成就卓越的专家，再比如肖清和教授对于明末清初华人天主教群体的研究以及他对东林党人反教立场的立论（页 051）令人印象深刻。本书各章作者对于学界现有成果有着广泛吸收。

其二、覆盖范围之全面。由于 20 位研究者各有侧重，因此本书可以对中国基督教史的广泛议题展开讨论并且不失专业水平，时间维度上涵盖基督教产生、早期传播、景教来华乃至于民国本土教派。诸如肖玉秋对于东正教的研究、周伟驰对太平天国上帝教的研究都有专著。本书对于神学思想、自立教会、本土教派、边疆传播、战时救济等专题的讨论极大丰富了中国基督教史的研究范围。可以视为中国基督教史的立体呈现，对于基督教中国化的当代发展有很强的启示性。

其三、跨文化视角自觉。本书主编立意明确，对于史学界之传教史模式、



“冲击-回应模式”、“传统-现代”模式以及中国中心史观、现代化模式、全球地域化模式，本书自觉采取了“跨文化研究视角”。由此而言，中国基督教史的诸种现象如社会服务、本色化、处境化等“都是跨文化的过程”（引言，页 3）。需要留意的是“跨文化”对应英文为 intercultural，作者提醒我们留意跨文化中的“传递”与“接收”，“中国化”本身就“暗示出基督宗教在中国历史发展中的一种跨文化面相。”（引言，页 4）。就此而言“跨文化”（intercultural）蕴含了文化互动中的彼此互动、彼此丰富、彼此内化与彼此生长。《中国基督宗教史：635-1949》让我们看到中国传统读书人的成长、边疆民族的成长、独立女性的成长，尤其是基督教中国化独立神学、独立教派的成长。本书固然侧重客观的宗教史呈现，中国基督教史道路坎坷，但是本书却处处透出希望。

三、《中国基督宗教史：635-1949》之反思拓展

《中国基督宗教史：635-1949》总计 57.4 万字，份量厚重，研读几遍，受益匪浅。对本书进行批评性对话是有挑战性的，笔者不辞浅陋，提出如下三点供作者和读者参考。

第一，历史知识与个体生命。这涉及“庙”与“神”的问题。宗教史固然涉及教会组织、传教人员、教堂教区，但是其核心在于“神”。宗教史不同于其他经济文化史的地方实质在于内化于个体生命的超越性信仰，而不仅仅是神性周边的史实知识呈现。本书似乎更侧重教会方面宗教相关知识的传递与接收，这似乎只是外在的、被动的。“接收者”若只是外在添加似乎是有悖于基督教精神的，“传递-接收”这一“跨文化”维度固然重要，但是也应留意“接生-内生”这一维度。传递者更类似于“接生婆”，接收者则有其“内生性”，否则基督教在中国只是一种外在文化互动而无法内化或生长。由此便涉及奥斯丁所说“认己-本性”与“认主-超性”的问题，这或许可以构成“跨文化”的“内史”。

第二，思想论争与本土宗派。若延续宗教史“内史”，那么宗教史将以“天主/上帝”为中心及其中国在地化为主线，进而民教关系、官教关系之展开便顺理成章。陶飞亚教授敏锐地指出“官教关系”的特殊性，其实若以宗教“内史”为中心的话，民教关系、官教关系只是“人神关系”的展开。民教关系层面，儒家士林与佛教僧徒对于天主教、基督教的反对核心问题之一便是“人神关系”之理解歧异性，这方面孙尚扬教授的《基督教与明末儒学》有着深刻揭示，谢和耐的研究依然值得留意。“官教关系”其实涉及“政权”与“神权”的问题，卓新平教授对比佛教中国化并引用道安“不依国主则法事难立”进而凸显基督教“中国化”的政治定位优先性[1]，但是若从“人神关系”视角而言，“人性权益”应优先于“政治定位”。延续人神关系视角，本书对于清末民初的本土宗派自立化理论与实践便具有独特意义。类似佛教宗派，后续发展均未持续，值得深思。

第三，未来开展与当代回应。《中国基督宗教史：635-1949》应当说比较好的完成了本书写作预期，由于自觉的时间下限，所以本书的讨论总体上客观，言之成理、持之有故；个别细节比如“处于早期资本主义萌芽阶段的晚明中国，无论在经济还是在文化层面都在当时处于全球首屈一指地位。”（页 49）“中国在很多领域……仍处于世界先进地位。”（页 84）这些表述在学界多有争议，若本书持此立场需要更多的材料依据。依据本书的宗教史梳理，是否可以基于基督教在华史的独立地标而重新思考中国的古代、近代与当代？比如以沙勿略为标志，是否可以作为近代史开端？学界多以改朝换代或其他重大政治事件来区分中国历史阶段，我们是否可以中国宗教史找出其独立的历史分期依据？进而由近代宗教史探讨中国近代化、现代化及现代性等问题。由此，即便以 1949 年为本书下限，这样的宗教史也是指向未来的。

总之，《中国基督宗教史：635-1949》一书因其专业定位以及各位作者的

[1] 卓新平，《中国基督教》，北京：中国社会科学出版社，2020 年版，第 344 页。



研究专长使本书具有不可替代的地位，值得推荐，是一本读了不会后悔的书。同时，本书也引发了值得进一步深思的问题。

亚洲圣经学会第八届学术会议通讯

王学晟 https://orcid.org/0000-0003-0725-9149

中原大学宗教研究所

亚洲圣经学会第八届学术会议，2024 年 7 月 11–13 日，台湾花莲。Society of Asian Biblical Studies 8th Conference, 11–13 July, 2024, Hualien, Taiwan.

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202412_(23).0021

亚洲圣经研究学会（The Society of Asian Biblical Studies，简称 SABS）成立于 2016 年，是一个致力于从亚洲视角促进圣经研究和解释的专业的学术团体。学会的宗旨是为成员创造机会，分享和交流圣经研究成果，促进相互支持、智力成长以及作为教师、诠释者和学者的专业发展。学会特别重视广泛和公开的讨论，尤其是亚洲少数群体和边缘化群体的观点。学会也鼓励在不同的亚洲文化和语言背景下，使用多样化的方法理解、诠释圣经经文和相关文献。为此，亚洲圣经研究学会与教育机构及其他组织合作，支持以处境的方法、本土的方法进行圣经学术、解释和教学。

继 2006 年和 2010 年在香港中文大学崇基神学院举办第一届、第三届会议；2008 年和 2016 年在韩国卫理公会神学院举办第二届、第六届会议；2012 年在马来西沙巴神学院举办第四届会议；2014 年在泰国清迈举办第五届会议；2018 年在印尼玛琅（Malang） 市天主教高等神哲学院第七届学术会议，今年第八届大会在台湾玉山神学院（Yu Shan Theological College and Seminary）召开，来自亚洲、欧洲、大洋洲和南、北美的 13 个国家总计 84 位学者参与大会、共襄盛举。



7 月 11 日上午，大会开幕式后，台湾玉山神学院院长张秋雄（Ukan Walis）发表了题为〈培养下一代原住民部落长老：部落圣经诠释学〉（Nurturing the Next Generation of Tribal Elders of Indigenous Peoples: Tribal Biblical Hermeneutics）的全会演讲。他指出台湾原住民面临的危机在于年轻一代主要接受主流文化教育，逐渐失去母语能力，这影响了原住民教会中圣经语言的使用以及整体语言能力的下降。以赛德克（Seediq）族为例，虽然部落研究员能在阅读圣经时感知祖先的声音，但未能宣传社区的文化习俗和祖训。随着部落长老的逐渐凋零，传统文化和语言的传承面临重大危机。张院长主张“部落圣经诠释学”可以应对这一危机，通过用部落语言阅读圣经，保护原住民文化和传统，并增强部落长老的教育能力。他提出的“部落圣经诠释五步曲”旨在将原住民教会转变为教育机构，维护民族文化传承和信仰实践，从而实现圣经诠释、信仰实践与原住民族生存之间的关系。

7 月 11 日下午，第一次会议的主题是“圣经与土地”，分两个场地进行。在 1a 场次中，有三位学者发表论文。英国利兹大学的张原民（Risaw Walis）发表了题为〈这块土地没有人耕种/定居吗？：从台湾原住民的空地经验看以斯拉记和尼希米记〉（Dxral ini qbruxi hug? [Is That Land Not Being Cultivated/Settled?]: A Brief Exploration on Book of Ezra and Nehemiah from the Empty Land Experience of the Taiwan Indigenous Peoples）的论文。他指出，圣经学者通常将以斯拉记和尼希米记视为“回归”和重建的典范，但这些回归者在重建过程中颁布的土地政策将当地原住民他者化，视其土地为“无主地”。张原民认为这与台湾原住民的土地殖民经验相似，赛德克族人也面临类似的排他性土地意识形态。他从后殖民空地经验的角度重新检视以斯拉记和尼希米记的“回归”过程，并以后殖民主义圣经批判的方法审视台湾原住民的土地问题。

美国德鲁大学神学院的林咨佑（Tzu Yu Lin）发表了题为〈摆脱马太福音中天国的乌托邦幻象〉（Delinking from the Utopian Illusion of the Heavenly Empire in the Gospel of Matthew）的论文。他指出，人子像外来殖民者，带着

天军来到原住民土地（太 25:31），强迫所有民族被“聚集”（25:32）。人子将当地人描述为非人的绵羊/山羊，并将山羊视为邪恶的罪人（25:41，46）。殖民者要求土著人服侍“我最小的弟兄”（太 25:40），而不是“你的邻舍”（路 10:27），这表明被殖民者在殖民者的最低阶层之下。非殖民化理论家米瑙洛（Walter D. Mignolo）认为，殖民差异世界意味着“非人化世界的所有层面”。林咨佑从非殖民化理论和台湾原住民家庭苦难故事的角度解读马太福音 25:31－46，认为天国的到来不是乌托邦式的希望，而是为殖民者提供占领和屠杀的提案。

澳大利亚神学大学沃拉斯顿神学院的迈尔斯（Robert Myles）发表了〈在未割让的土地上进行历史耶稣研究〉（Undertaking Historical Jesus Research on Unceded Land）一文。他指出，历史耶稣研究在欧洲民族主义和殖民主义的文化背景下产生，并且受到其所属国家社会、文化和政治议程的影响。迈尔斯借助定居者殖民研究，反思在澳大利亚未割让土地上进行历史耶稣研究的意义。他通过对耶稣早期运动的历史唯物主义重建，与澳大利亚城市郊区扩张导致土著努加人被迫迁移和抵抗的故事进行对比。他的研究展示了历史耶稣研究如何有助于思考殖民主义、阶级冲突和历史变迁问题，而非将耶稣理想化为文化辩论的“代理人”。去殖民化的历史耶稣研究应打破对耶稣“所有权”的假设，这一假设源自定居者对圣经文本的占有视角。

1b 场次在另一间教室内与 1a 同时进行，主题是“亚洲的圣经翻译”。发表论文的有悉尼大学的洪晴霞（Crystal Cheng-Ha Hong）、菲律宾宣教学院的艾方济（Francis M. Egenias）和印尼圣经公会的苏道得（Daud Soesilo）。

洪晴霞的论文题目是〈作为本土圣经阅读的圣经翻译：希伯来圣经中文翻译案例研究〉（Bible Translation as Indigenous Reading of the Bible: A Case Study of Chinese Translation of the Hebrew Bible）。她认为，圣经翻译者通过自身文化和神学视角来解读文本，根据翻译目标表达信息，展示本土化的圣经



阅读。她分析了创世记 37－50 章，探讨基督徒与非基督徒翻译者的差异，并展示翻译如何影响本土化阅读。

艾方济的论文题目是〈混合语言在圣经翻译中的应用：菲律宾皮诺伊版圣经〉（Use of a Mixed Language in Bible Translation: The “Ang Bible Pinoy Version” of the Philippines）。菲律宾被西班牙和美国殖民，发展出混合语言 Taglish。皮诺伊版圣经使用 Taglish 翻译，满足现代社会对当代语言圣经的需求。

苏道得的论文题目是〈团队完成印尼巴布亚地区首个全本正典圣经翻译〉（From the Background to the Foreground: How the Indigenous Southern Yali Translation）。他介绍了南亚利语圣经的翻译历程，早期由外籍传教士主导，后来在本土翻译者帮助下完成新约圣经，并在 2000 年出版了首个完整的正典圣经。

第二场次的主题是“圣经在亚洲的接受史”。跟随前面发表程序，2a 和 2b 场次也是同时进行，各三位学者。在 2a 场次中，澳大利亚墨尔本神学院的林子淳（Jason Tsz Shun Lam）发表的论文题目是〈耶稣世尊？探讨《一神论》中景教的本土化努力〉（Jesus Bhgavat? Exploring the Indigenous Effort in the Jingjiao Document Yishenlun）。他分析 7 世纪中国景教文献《一神论》中使用佛教称号“世尊”指称耶稣的现象。林认为这反映了当时基督教为向中文群体传达圣经概念而采取的本土化策略。文献可能写于丝绸之路上的文化交汇处，显示了早期基督教传教士利用现有资源向陌生群体传递信仰的努力。

马来西亚圣经公会的傅裕民（Yik Ming Poh）的论文题目是〈旧的更好：砂拉越马来西亚东部本南族群对《当代本南语版新约圣经》（2011）的接受度研究〉（The Old Is Better: A Study of the Indigenous Eastern Penan Community’s Reception of the Today's Penan Version - New Testament [2011] in Sarawak, Malaysia）。他的研究源于马来西亚东部本南族群领袖对 1974 年版《本南语新约圣经》的偏好。研究将介绍本南族群、其基督教社群及两个版本圣经的历史。

运用抗拒变革和创新扩散理论，设计访谈问题和选取测试段落。研究将组建东部本南基督徒焦点小组，通过结构化和开放性问题进行质性研究，探讨抗拒新版圣经的因素及如何实现变革。最后整理数据，讨论抗拒因素和变革途径，提出结论和建议，并探讨对其他群体接受新圣经翻译的影响。

日本立教大学的川濑麻衣（Magdalena-Mai Kawase）则发表〈日本战时圣歌文本中的本土元素〉（Indigenous Elements of Hymn texts in Wartime）一文。她分析说，在第二次世界大战期间，日本出版了一些包含民族主义和军国主义内容的圣歌集。在这些圣歌集中，圣经的词句被以扭曲的形式引用。在这种扭曲中，常见到一些本土化的倾向。例如，Kami（神）这个词在日语中表示上帝，但在这些文本中，不仅指基督教中的上帝，还被用来表示日本神道教中的神祇。此外，这些圣歌中还融入了其他宗教或本土思想的概念。在本研究中，她从以下几个观点讨论这一课题：战时圣歌中的神道教概念、佛教元素、老庄思想以及其他思想来源，也涉及圣经文本的引用。她的研究将为利用亚洲思想在战时圣歌中的误用及圣经背景研究提供一些独特的视角。

在 2b 场次中，澳大利亚神学大学朝圣神学学院的莫妮卡·梅兰希顿（Monica Jyotsna Melanchthon）的论文题目是〈约书亚记 5:2–12 中的割礼和逾越节：到达的仪式〉（Circumcision and Passover in Joshua 5:2–12: “Ceremonies of Arrival”）。她分析认为，历史上有大量证据证明，无论是通过军事手段还是占领，征服与占有土地及征服者的统治权都是通过修辞和仪式确立的。约书亚记的关键主题是征服和占有土地。与土地的关系是以色列信仰及其与上帝关系的重要方面。在进入迦南地后，约书亚为所有的男性行割礼并庆祝逾越节晚餐。她的文章旨在分析约书亚记 5:2–12，以辨识这些仪式的意义、它们在以色列人征服迦南的意识形态背景中的表演性意涵以及它们对以色列人的影响和相关性，并探讨这些仪式对土地及其居民的政治和伦理影响。

菲律宾雅典耀大学的维拉纽瓦（Federico G. Villanueva）所宣读的论文题目



是〈哀歌与革命〉（Lament and Revolution）。他分析认为，受难叙事中耶稣的哀歌具有颠覆性。通过对马可福音与受难的文本互涉的接受导向阅读，这篇论文展示了受难中耶稣的哀歌如何提供了一种“宣泄对压迫者不满的语言”。值得注意的是，革命时期的菲律宾人如何能够利用殖民者用来征服他们的同一件武器——圣经——作为反抗的手段。

耶鲁大学神学院林以瞻（Yii-Jan Lin）的论文题目是〈移民与启示录〉（Immigration and Apocalypse）。她分析认为，美洲在欧洲人的视野中出现时，正值启示录般的期望和雄心之际。探险家和殖民者将这片土地想象成天堂，即启示录中的新耶路撒冷。此文探讨了从哥伦布时代到清教徒殖民者，经由美国扩张时期，以及从里根时代到川普时代，美洲被概念化为新耶路撒冷的历程。

7 月 12 日上午，玉山神学院副院长丘淑嫔（Shu-pin Chiu）发表全会演讲，题目是〈台湾本土女性主义诠释学存在吗？以马太福音中的耶稣家谱为案例研究〉（Is there a Taiwanese Indigenous Feminist Hermeneutics? Jesus’ Genealogy in Matthew as A Test Case）。她指出，台湾原住民的文化和性别知识的形成受殖民主义影响，面临困境。自与殖民者接触以来，原住民难以用自己的知识体系解释其文化中的性别关系。在台湾社会中，构建原住民性别文化知识有两种主要途径：一是依赖汉人书写的文献和历史资料；二是依赖源自西方的女性主义理论。外来者使用武力驱逐原住民，侵犯其土地，摧毁其身份认同，并引入男尊女卑的文化价值观。这两种途径都有局限性。丘院长试图提出第三种方法，通过解读马太福音中的耶稣家谱，赋权和转变台湾原住民基督徒女性，并以此作为案例研究。

紧接着是第三场次，主题是“藉圣经之鉴，寻本土之源”，在三个场地同时进行。在 3a 场次中，英国卫理公会的贾思敏·德瓦达森（Jasmine Devadason）发表论文，题目是〈离散诠释学：阅读圣经的多维度方法〉（Diasporic Hermeneutics: A Multi-Dimensional Approach to Reading the Bible）。她在会议

上探讨了离散诠释学的重要性。她分享了自己作为一名在英国生活24年的亚洲女性，如何在全球化背景下重新诠释圣经。她指出，离散社群的文化和传统智慧对圣经诠释具有重要意义，并强调这些故事的永恒性和现代相关性。通过应用本土圣经诠释学，她展示了这种方法如何将古老文本与现代离散社群的现实联系起来，促进对圣经在多元文化中的更深理解。

印度联合神学院的库马（Ravela Jeeva Kumar）发表了题为〈知识的文化与文化中的知识：对约伯记的本土解读〉（Culture of Knowledge and Knowledge in Cultures: An Indigenous Reading of Job）的论文。他指出，约伯记中不同声音的竞争揭示了古代文化价值观和知识体系，并提出了约伯的观点可能代表边缘人和受苦者的集体智慧。库马将约伯记的对立话语与当代后现代及印度达利特（贱民）文化世界进行比较，通过本土解读探讨痛苦、不公和上帝公正，挑战主流文化对达利特社群的压迫。

同样来自印度联合神学院的托马斯库蒂（Johnson Thomaskutty）发表了题为〈在印度语境中对新约的本土解读〉（An Indigenous Reading of the New Testament in the Indian Context）的论文。他强调，圣经诠释应整合印度边缘化社群的本土声音，以对抗西方霸权和专制的阅读方式，这些方式往往忽视底层声音。他提出，应考虑殖民策略如权力展示、白人至上和阶层排序，并优先关注贫困和边缘化声音。托马斯库蒂呼吁发展新诠释理论，去殖民化新约，并批判殖民语言和翻译方法，以突显印度本土风味。文章的任务是发展新诠释框架，去殖民化新约，并考虑本土声音来解释新约。

3b 场次的主题是“圣经的策略性解读”。加拿大蒙特利尔大学的黄庭缘（Tingyuan Huang）发表〈磨豆腐：在契友语境下对创世记19:30–38的酷儿解读〉（Tofu Rubbing: A Queer Reading of Genesis 19:30–38 in the Context of Chinese Lesbianism）。她从酷儿与女同性恋的视角出发，探讨将罗得的两个女儿想象成一对酷儿伴侣的可能性，并借用“磨豆腐”和中国古代女同性恋中的



“官女”历史背景，通过酷儿视角检视亲属关系和姐妹情谊。该论文提出了酷儿圣经解读的方法，强调情境的交叉性隐形，并鼓励对希伯来圣经进行酷儿化和情境化的性别解读。

香港明华神学院的林金明（Chin Ming Stephen Lim）发表〈在妥拉和当今世界中涉足机器人未来：亚洲视角下的虚构未来与圣经过去的对话〉（Dabbling in Robotic Futurities within the Torah and Today’s World: An Asian reading of Fictive Futures with Biblical Pasts）。他探讨了妥拉和当今世界中的机器人未来，从亚洲视角重新思考现代奴隶制。文章对比古埃及和现代亚洲经济，展示两者如何将人类转变为理想的生产主体/奴隶。林金明还分析了妥拉对奴隶机器人话语的改革，以及何颖思的小说和刘敬贤的漫画作品，借此提供了重新构思奴隶/机器人与物/商品关系的替代途径，提出一种新的生产关系理解方式。

印尼巴塔克新教神学院（Huria Kristen Batak Protestant Theological Seminary）的西曼朱塔克（Pahala Jannen Simanjuntak）发表论文，题目是〈亲族三脚鼎立制度：印尼巴塔克族本土智慧的圣经与神学研究〉（Dalihan Natolu: A Biblical and Theological Study of the Local Wisdom of Batak Ethnicity in Indonesia）。他探讨了印尼巴塔克族的本土智慧——亲族三脚鼎立制度，并将其与圣经和神学进行对比研究。他指出，“亲族三脚鼎立制度”是一种三方亲属系统，规范了巴塔克人的亲属关系，强调爱、尊重和宽恕等价值观。这种哲学有助于理解圣经中的教义，并在巴塔克人的社会和文化中维持和谐与和平。西曼朱塔克认为，亲族三脚鼎立制度在巴塔克人历史和现实生活中起着重要作用，应予以保存和传承。

在 3c 场次中，萨摩亚马卢亚神学院的莫莱力（Samasoni Moleli）发表了题为〈撒母耳记下 21:1–14 中利斯巴的 ifoga：无言的恳求宽恕〉的论文。他指出，利斯巴的无言行动不仅是对儿子死亡的哀悼，还对父权社会秩序进行了无声抗

议，并向上帝恳求宽恕和正义。莫莱力从萨摩亚的 ifoga 仪式角度重新解读了利斯巴的行动，认为她通过公开无言的自我羞辱和道歉，成功地影响了上帝和大卫王的回应，达到了超越扫罗血腥行为赎罪的效果。

来自印度圣多马神学院的马太（V. M. Mathew）发表了题为〈灾后圣经批评〉（Postdisaster Biblical Criticism）的论文。他指出，当今世界灾难频发，无论自然还是人为灾害，对全宇宙生物造成巨大影响。虽然灾难通常被视为负面事件，但也能带来积极变革和揭示不公。马太认为圣经作为危机文学，记载了灾难及其应对方式，并提出了许多神学问题，如上帝在灾难中的角色及公义。马太尝试以灾后圣经批评的方法学来解读圣经，探讨希伯来圣经是否能在当今灾难中提供韧性、抵抗和安慰。他特别分析了约拿书 4:1－11，以此为生活在灾难中的信徒提供神学和灵性上的启迪。

印尼松巴基督教会的翁佳（Ester Damaris Wolla Wunga）发表了题为〈大地的哀嚎，人民的哭声：从饥饿的背景中进行神学反思〉（Cries of the Land, Cries of the People: Doing Theology from Context of Hunger: Theology of Disaster and tolak bala Ritual）的论文。她指出，气候变迁和不确定的季节导致贫困、饥饿和疾病，并且现代农业和消费模式加剧了这些问题。翁佳强调，古代松巴农民使用有机方法保护自然，而现代化学农业破坏了生态。她呼吁教会以灾难神学的视角来进行神学反思，并引用《马太福音》13:1－9，探讨教会在不同环境中的角色。此外，她介绍了松巴土著驱灾仪式（Marapu），展示了其如何在日常生活中保护自然和预防危机。

7 月 12 日下午举行第四场会议，在三个场地同时进行，各个场地都有自己的主题。4a 场次的主题是“性别与新约”。澳大利亚神学大学朝圣者神学院的莎拉·卡莉丝塔（Sarah Callista）发表了题为〈我是一只狗吗？从印尼峇峇娘惹的视角解读马可福音 7:24–30〉（Am I a Dog (Anjing)? Reading Mark 7:24–30 from an Indonesian Peranakan Perspective）的论文。她指出，耶稣称女子为



“狗”的话语在印尼峇峇娘惹的文化背景下极具争议，因为这不仅涉及去人性化，还涉及伊斯兰教和中国文化对狗的负面看法。卡莉丝塔批评传统西方解读淡化了这一侮辱，无视其对女性和混合身份者的伤害。她呼吁以去殖民化的视角重新解读经文，强调应优先考虑被殖民者的经历。

日本西南学院大学研究所的乐满大树（Daiki Rakuman）发表了题为〈能剧与圣经之间的“共鸣”〉（The “Resonance” between Noh and the Bible）的论文。他介绍了汤浅裕子（Yuko Yuasa）在《能剧与圣经：共鸣的女性故事》（*Noh Drama and the Bible: Women's Stories that Resonate*）一书中的研究，并重点探讨了“尊主颂”与《海女》（*The Ama*）以及“复活清晨的抹大拉玛利亚”与《井筒》（*Izutsu*）的相似性。乐满大树从圣经研究的角度重新审视这些案例，展示了不同地区和环境下女性形象的理想化反映。他还介绍了融合基督教元素的基督教能剧，并探讨了这种融合的优势。

美国圣十字学院的刘达祥（Tat-siong Benny Liew）发表了题为〈谁放狗出来的？通过马太福音的迦南妇人来主张空间〉（“Who Let the Dogs Out”? Claiming Space with and through Mathew’s Canaanite Canine Women）的论文。他探讨了马太福音中耶稣与迦南妇人对话的种族和性别张力，并指出这段对话依赖于对外国妇女和“狗”的混淆。刘达祥运用德里达的“幽灵学”理论，论证了迦南的犬女不仅成功获得所需，还作为幽灵般的身影，超越并掩盖了马太福音和其大使命，展示了那些被视为劣等者如何创造空间并摆脱被支配的命运。

4b 场次的主题是“圣经的社会诠释”，也有三位学者发表论文。韩国平泽大学皮尔森神学院的刘润钟（Yoon Jong Yoo）发表题为〈旧约中的赫人遗产与耶路撒冷〉（Hittite Heritage of Jerusalem in the Old Testament）的论文，探讨了撒母耳记下 5:6–10 和 24: 18 – 25 中大卫如何从耶布斯人手中征服耶路撒冷并选择圣殿地点的背景。他指出，这些背景与当前耶路撒冷的情况相似，并论证耶路撒冷可以通过以色列人和耶布斯人之间的妥协来恢复其名声。

马来西亚圣保罗神学院的简泽民（Simon Kang Czak-Min）发表了题为〈被掳归回后的以色列之正义、荣誉与社群凝聚：尼希米记第五章的社会批判解读〉（Justice, Honour, and Communal Cohesion in Post-Exilic Israel: A Social-Critical Reading of Nehemiah 5）的论文，探讨了尼希米记第五章中被掳归回社群面临的社会经济挑战，特别关注亲属关系和社群凝聚的重要性。他从荣与辱的角度分析了“大会”的功能，揭示了社会经济不平等与违背圣约承诺之间的关联。该文阐述了尼希米如何通过经济补偿和恢复边缘群体的荣誉来解决问题，并强调尼希米作为省长在重视荣誉与耻辱的文化背景下的象征性角色，促进了问题的解决以及和解过程。简泽民认为，尼希米的行动对恢复正义和荣誉、促进社会凝聚具有重要意义。这些见解不仅适用于古代以色列的历史背景，也对马来西亚华人文化有借鉴意义，为马来西亚华人基督徒提供了一个推动关键社会价值的圣经范例。

印尼巴塔克新教神学院的夏菡（Rospita Deliana Siahaan）发表了题为〈基督徒的苦难是一种荣誉：彼得前书 4:12–19 的社会修辞学解读〉（Suffering as a Christian is an Honor: A Socio-Rhetorical Approach to 1 Peter 4:12–19）的论文。她主张彼得前书 4:12－19 作为该卷书的修辞高潮，旨在说服读者基督徒的苦难是一种荣誉而非耻辱。通过社会修辞学的方法，夏菡分析了彼得前书 4:12－19，指出苦难与荣耀、喜乐、神的旨意和善行密切相关。她介绍了第一世纪地中海社会的“荣与辱”文化，并指出这种文化与亚洲乃至印尼，特别是巴塔克族的文化相似。最后，她探讨了彼前 4:12－19 中的“荣与辱”文化，展示了文化价值与神学价值的交织，鼓励读者为基督徒社群的荣誉向外界施行善行。尽管已有学者研究彼前 4:12－19 中的“荣与辱”文化，但夏菡通过巴塔克视角结合修辞分析，提供了一个丰富且全新的本土化解读。

4c 场次的主题是“贱民与抵抗的圣经解读”。印度安得拉神学院的戈萨拉（Varaprasad Gosala）发表了题为〈哭泣的先知与达利特：哀叹、韧性与寻求



正义〉（The Weeping Prophet and the Dalit: Lament, Resilience, and the Quest for Justice）的论文。他研究了耶利米书 20:1－18，指出这段经文反映了耶利米的哀叹、韧性与对正义的追求，与达利特青年面对种姓歧视和压迫的情感相似。许多达利特青年因挑战和创伤而陷入心理问题甚至自杀。戈萨拉认为耶利米的哀叹显示，宣泄情感和深刻感受是更好的选择。该研究探讨了达利特青年的心理社会影响，并从耶利米书 20:1－18 中汲取启示，寻求表达情感的空间和渠道。

印度联合神学院的孔达辛古（Jesurathnam Kondasingu）发表了题为〈马加比起义与达利特抵抗：它们能相交吗？〉（Maccabean Revolt-Dalit Resistance: Can They Intersect?）的论文。他指出，反抗不公正的体制是人类的天性，历史上有许多此类抗议运动。马加比起义起初是为了宗教自由，后来演变为政治斗争，并成功建立了一个独立的政权，对犹太历史产生了深远影响。孔达辛古将马加比起义与达利特的抗争进行比较，探讨马加比起义如何作为达利特政治和意识形态斗争的圣经资源，并检视这两者在历史和当代印度情况下是否有交集。他认为，这样的比较可以提供重要的见解，促进圣经世界与当代世界的互动和互相丰富。

印度古鲁库路德会神学院的莫尼拉吉（Arvind Jeyakumar Moniraj）发表了题为〈达利特解放诠释学与巴勒斯坦解放诠释学：希伯来圣经选文的并列阅读〉（Dalit Liberative Hermeneutics and Palestinian Liberative Hermeneutics: A Juxtaposed Reading with Select Texts from the Hebrew Bible）的论文。他探讨了解放神学如何让圣经的阅读与全球各地的现实情况相联系，特别是在印度背景下的达利特神学，如何利用圣经文本支持达利特抗争与解放。类似地，巴勒斯坦解放神学也利用经文来为被压迫的巴勒斯坦社群争取自由和土地。莫尼拉吉的论文对这两种解放诠释学进行了并列分析，评估其成就并去殖民化这些阅读方式，以使其更能适用于边缘化群体的斗争。他的研究不仅涉及希伯来圣经的经文，还包括被压迫群体的故事和经历，特别是来自印度和巴勒斯坦的案例。

当天傍晚的第五场会议，也是在三个场地同时进行，各个场地都有自己的主题。5a 场次的主题是“亚洲圣经接受史”。印尼诺门森基督教大学的西拉拉希（Jojor Silalahi）发表了题为〈牧人会怎样对待肥壮的羊？他会毁灭还是看顾？以西结书 34:16 的翻译与解释问题〉（What will the Shepherd do to the Fat and the Strong Sheep? Will He Destroy or Will He Watch Over? Issues of Translation and Interpretation of Ezekiel 34:16）的论文。他分析了以西结书 34:16 在不同圣经版本中的翻译差异：部分翻译认为牧人会毁灭肥壮的羊，而另一部分则认为会看顾这些羊。这些差异源自《马所拉文本》和《七十士译本》。在巴塔克新教中，印尼语《新译本圣经》从《七十士译本》翻译，而巴塔克语圣经则从《马所拉文本》翻译，导致会众困惑。该论文探讨了这些翻译差异的背景及其对经文理解的影响。

马来西亚神学院的吴惠芬（Elaine Goh Wei-Fun）发表了题为〈在亚洲阅读雅歌：言外之意（雅歌 4:16–5:1）〉（Reading the Song of Songs in Asia: Nuances Beyond Words [Songs 4:16–5:1]）的论文。她探讨了雅歌中爱与性意象的解读，并将西亚的圣经背景与东南亚，特别是马来西亚的背景相结合。亚洲人对谈论爱与性较为保守，但这并不意味着他们完全避而不谈。雅歌大胆地谈论爱与性，其语言间接但美丽，充满了花园意象，吸引五种感官。类似地，马来西亚的食物在其多样性、排序、颜色和制备上也蕴含着深厚的文化意义。吴惠芬具体举了两个例子，一个来自东马土著文化，另一个来自西马马六甲的娘惹文化。

来自中国复旦大学的李思琪（Lydia Lee）发表论文，题为〈亚洲对《列王纪》的学术研究〉（Academic Research on Kings in Asia）。她提供了自 1980 年代以来中国大陆对列王纪研究的历史概述，总结了三个主要阶段：第一阶段是对圣经内容的简单转述和总结，第二阶段是结合考古资料来丰富对圣经文本的研究，第三阶段则以多样化的方法探讨文化影响。李思琪的研究旨在促进中国



与国际研究社群之间的相互理解和进一步交流。

5b 场次的主题是“亚洲视角的路加福音”，有两位学者发表论文。萨摩亚马卢亚神学院的法提鲁亚（Fatilua Fatilua）发表论文，题为〈共享贫困：萨摩亚原住民对路加福音 11:5–8 的解读〉（Sharing Poverty: A Samoan Indigenous Reading of Luke 11:5–8）。他重新解读了路加福音 11:5－8，利用萨摩亚原住民的概念“共享贫困”。该论文旨在展示使用原住民概念和方言如何使圣经诠释焕然一新。更重要的是，作者主张原住民的圣经诠释应该根植于当代社会面临的现实问题中。本文特别强调了太平洋岛国和地区，特别是萨摩亚的政治经济背景。萨摩亚人口不到 20 万，面临经济规模挑战，同时还有全球变暖和气候变迁的威胁。从这个经济社会位置出发，作者提出了一些问题，利用“共享贫困”的视角重新解读路加福音 11:5－8，并探讨这对理解萨摩亚及太平洋岛国和地区的贫困有何启示。

台湾神学研究学院的吴孟翰（Menghun Goh）发表了题为〈你的信救了你：从台湾的背景解读路加福音 17:11–19〉（“Your Pistis Has Made You Well”: Interpreting Luke 17:11–19 from A Taiwan’s Context）的论文。他主张，耶稣洁净十个痲疯病人的故事并非关于“感恩”，而是关于自我认识和承认他人。吴孟翰透过爱德华·萨义德（Edward Said）的世俗文本观点、台湾神学家黄彰辉、宋泉盛及黄伯和等人的观点，以及台湾原住民学者布兴·大立（Pusing Tali）和秦明盛（Kapi Ching）的诠释，认为这段经文不仅涉及跨越边界的问题，更涉及边缘人群和被视为“外国人”的赋权问题。当撒玛利亚人俯伏在耶稣脚前感谢他时，耶稣告诉他：“起来，走吧！你的信救了你。”这表明撒马利亚人并不欠耶稣什么。同样，台湾的圣经诠释虽受西方神学影响，但不受其束缚，也可以为全球圣经理解做出贡献。吴孟翰的研究不仅对圣经学术有贡献，也为理解当代社会中的身份、文化和权力问题提供了新的视角，体现了圣经研究的现代意义和社会价值。

5c 场次的主题是“阅读身份、阅读圣经”。来自印度联合神学院的维贾扬（Laila Vijayan）发表了题为〈雅歌中的身份危机：印度女性主义解读〉（Identity Crisis in the Song of Songs: An Indian Feminist Reading）的论文。她探讨了雅歌中女性形象的描绘如何限制其在基督教传统中的使用，并提出这是否可以被视为一位勇敢女性的声音，或对压迫元素的颠覆性解读。她进一步分析印度女性如何将这段文本与本土传统联系起来，揭示身份危机的多层次概念。例如，“母亲的儿子”在现代印度可能指单亲母亲的孩子，而在古代则可能是私生子。这女性代表了被边缘化的身份，须用印度女性主义视角来解读。维贾扬的研究不仅丰富了雅歌的解读，也为理解当代印度社会中的性别和身份问题提供了新的视角。

新加坡门徒训练中心的陈益慧（Yak-hwee Tan）发表了题为〈身为岛民的阅读：我是谁？〉（Reading as an Islander: Who am I?）的报告。她探讨了台湾作为一个位于西太平洋的岛屿，历经殖民到 20 世纪民主化的历史，殖民统治对其人民身份的影响。陈益慧从后殖民岛民的角度出发，着重于“岛屿性”和“混合性”的概念，并以使徒行传 13:4－12 和 21－22 章来阐述她的观点。

来自加拿大麦吉尔大学的洪仲志（Ayah Demaladas）发表了题为〈从客体到主体：阿美族女性的生活及她们对圣经的回应〉（From Object to Subject: Pangcah Women’s Lives and Their Response to the Bible）的论文。阿美族是台湾最大的原住民族之一，传统上尊重女性，她们在文化和家庭中扮演重要角色。随着殖民主义和基督教的传入，女性的政治和社会参与受到了挑战，宗教教义也强化了男性的主导地位。洪仲志的研究重新审视了用来强调女性服从地位的经文（弗 5:23），分享了阿美族女性对基督教影响的观点，并展示她们反对被物化的坚定态度。

7 月 13 日上午的全会，由澳大利亚查尔斯特大学宗教伦理与社会中心的哈维亚（Jione Havea）作主题报告，题为〈荒野中的野性存在：用大洋洲的火环



重述旷野故事〉（Wild(erness) Beings: ReStorying the Wilderness Narrative with Oceania's Sea of Fire）。他重新讲述了民数记 22－24 章的旷野故事，借鉴大洋洲火环的叙事，强调关注陆地、海洋、天空和地下世界的交会及其野生生物，挑战以人为中心的视角。此外，火环延伸从纽西兰到巴布亚，再到夏威夷和南美，邀请我们重新审视亚洲与太平洋岛国的区域划分，探讨荒野内外的野生生物及南北大洋洲原住民之间的联系。

紧接着是第六场会议，也是在三个场地同时进行。6a 场次的主题是“性别与希伯来圣经”，有三位学者发表论文。台湾长荣大学的朴惠卿（Hye Kyung Park）发表论文，题为〈女性主义与后殖民遭遇：约书亚记第 2 章的喇合与韩国圣经女性〉（Feminist Postcolonial Encounters: Rahab in Joshua 2 and Korean Bible Women）。她指出，喇合被约书亚视为支持以色列探子的忠实信徒，但在耶利哥王眼中却是叛徒，这引发了本土文化与新来者信仰冲突的思考。西方传教士在传教过程中，常因不了解当地文化而破坏本土习俗。在韩国，圣经女性在 19－20 世纪基督教发展中扮演了重要角色，她们的坚定信仰成为韩国女性史的焦点。本文通过后殖民视角重新评估韩国圣经女性的身份和传教实践，并以喇合的故事为例，展示如何从亚洲女性的观点进行跨文化圣经解读。

马来西亚圣保罗神学院的黄佳乐（Charlotte Ng Jia Lerd）发表了题为〈底波拉的接受史与跨世纪文化对女性的期望及马来西亚基督徒女性的对比〉（Reception History of Deborah Analysed Against the Prevailing Cultural Expectations on Women Across Centuries and on Christian Women in the Malaysian Context）的论文。她探讨了上帝为何在古代父权制的以色列中赋予底波拉领导角色。她进一步研究了文本的接受史及其在现代社会中的相关性，特别是 21 世纪马来西亚基督徒女性如何解读底波拉，并其对女性领导观点和实践的影响。她通过接受史的视角，分析犹太和基督教社群在教父时期、中世纪、文艺复兴、宗教改革时期以及现代对底波拉的解读，并与马来西亚基督徒女性

的观点进行比较。这项研究旨在提高对马来西亚基督徒女性在事工中挑战和机遇的认识，并为教会未来的女性领导提供宝贵见解。

台湾长荣大学的刘雪琴（Yuri Kingcyang）发表了题为〈从她玛事件反思太鲁阁女性的遭受家暴的经历〉（Reflecting on Truku Women's Experiences of Domestic Violence from the Tamar Incident）的论文。她指出，当前台湾社会对家暴问题的关注度大幅提升，但对原住民女性在婚姻和家庭生活中的影响仍需探讨。通过撒母耳记下 13 章，她试图将她玛遭遇的家暴与太鲁阁女性面临的家暴进行对话，探讨女性在不同情境下的经历。她希望这种解读方式不仅能让我们更好地理解圣经中的她玛故事，也能为遭受家暴的太鲁阁女性构建一个表达与抗争的空间。

6b 场次的主题是“阅读冲突”。印度三一神学院的隆查尔（Imsu Longchar）发表了题为〈创世记 33 章中兄弟恐惧的叙事解读：东北部部落的评估〉（Narrative Reading of Brothers' Fear in Genesis 33: A North East Tribal Appraisal）的论文。他探讨了曼尼普尔地区库基族与梅泰族的冲突，并将其与创世记 33 章中以扫和雅各的领土分离进行比较。隆查尔指出，这些冲突背后有身份、族群、土地争端、经济因素和政治不满等原因。他认为，“向东行动政策”忽视了基层需求，东北部仅被视为走廊。通过叙事批评，他希望展示雅各与以扫故事中的和解，提出一种更深刻的和解理解，对个人或国家之间的敌对关系具有借鉴意义。

印尼东南亚圣道神学院的郝安觉（Andreas Hauw）发表了题为〈感受的在地智慧与诠释学：数位化时代下的印尼宗教中庸观〉（Local Wisdom of Rasa and Hermeneutics: An Indonesia Religious Moderation Perspective in the Age of Digitalization）的论文，探讨了印尼宗教生活中的中庸态度，旨在减少宗教暴力。他指出，互联网和交通便利导致宗教激进主义和跨信仰暴力的增加。郝安觉提倡基于爪哇在地智慧的宽容态度，特别是“感受”和“自我克制”的理念。他结合新教的宽容观、三位一体包容性和健康的非字面诠释学，展示如何在宗



教生活中相互尊重，减少冲突，创造多元社会。

刘达祥的第二篇论文题为〈巴勒斯坦问题：冒险多重连结〉（The Question of Palestine: Risking Multiple Connections）。他引用萨义德的观点，指出巴勒斯坦问题是美国的“最后禁忌”。自 2023 年 10 月 7 日起，这一问题成为最具争议和困难的议题之一。刘达祥主张，亚裔美国圣经批评应与圣经中的以色列人和迦南人建立多重认同；同时，在白人基督教至上主义的背景下，犹太人和穆斯林应该互相认同。

6c 的主题是“新约诠释”。台湾中原大学的王学晟（Nathanael Xuesheng Wang）发表了题为〈卓越的门徒：约翰福音中的隐性进程〉（An Outstanding Disciple: The Overtones in the Fourth Gospel）的论文。他应用申丹提出的隐性进程理论研究约翰福音，发现故事情节发展背后有一隐性进程，两者互补。约翰福音的情节描述了耶稣的生活和活动，而隐性进程则展示了“所爱的门徒”在灵性和表现上优于其他门徒。这种新方法希望能带来对约翰福音的新理解，让隐含读者从新角度理解叙事，更充分欣赏其美学价值。

缅甸神学院的盖伊（Eh Tar Gay）发表了题为〈重读加拉太书 5:1–12：自由与枷锁的政治含义〉（Re-Reading Galatians 5:1–12: Political Implications of Freedom and Yoke）的论文。她探讨了保罗与耶路撒冷使徒之间的冲突，后者试图向外邦的加拉太人强加犹太律法，而保罗则强调唯有对基督的信仰才重要。盖伊指出，马丁·路德和约翰·加尔文等新教改革者受保罗“因信称义”教义的启发，视加拉太书中的自由为脱离教皇体制的自由。重读加拉太书 5:1－12，从后殖民视角理解枷锁与自由的意义，有助于理解第一世纪教会和当代缅甸社会中人们在不同意识形态选择上的后果。

菲律宾亚洲神学研究院的凯伶（Rolex Macatdon Cailing）发表了题为〈在菲律宾阅读新约：牧函中的善工作为身份、灵性与职业〉（Reading the New Testament in the Philippines: ergon agathos as Identity, Spirituality, and Vocation

within the Framework of the Pastoral Epistles）的论文。他探讨了牧函对现代牧养工作的启示，指出牧函虽写给以弗所和克里特的早期教会领袖及其社群，但同样适用于当代亚洲的贫困和不公的现实。凯伶强调，牧函中的善工涉及领导力、身份、灵性和社会影响力，并提出诚信这一概念在贫困、不公、暴力和腐败等问题中的重要性。牧函中的诚信话语对塑造当代社会领袖具有重要意义。

第七场会议在两个场地进行。7a 场次的主题“亚洲处境下的圣经诠释”，有三位学者发表论文。印尼沙迪巴克提神学院的萨莫西尔（Agustina Raplina Samosir）发表了题为〈婴儿与希律王：一种反讽〉（The Babies Versus Herodes: An Irony）的论文。她探讨了因耶稣诞生而被希律王杀害的伯利恒婴儿，指出这反映了移民和原住民之间的排斥。在后殖民视角下，耶稣和伯利恒婴儿都是次等群体，而希律王是优等的。他利用身份政治，借口被移民欺骗来杀害原住民婴儿，让责任归咎于外来者。这些婴儿的哭声未被听见，直到他们的母亲拉结等为他们要求正义。从后殖民视角看，他们的死亡成为次等群体向上帝传达的抗议讯息。

缅甸神学院的塞娃（Lily Say Wah）发表了题为〈从当代缅甸脉络看主祷文的后殖民解读〉（Postcolonial Reading of the Lord’s Prayer from the Current Myanmar Context）的论文。她指出，主祷文不仅具有灵性意涵，还与政治现实密切相关。在缅甸的政治危机中，仅从灵性角度理解主祷文无法解答受害者的疑问，例如，神的旨意是否是让人们在反军事政变的残酷镇压中绝望？她透过后殖民解读，揭示文本中的殖民力量和无力者的抵抗，并为在此权力下的人们提供合适的答案，鼓励他们以文本的讯息克服困境。

马来西亚神学院的林家扬（Kar Yong Lim）发表了题为〈家庭中的非信徒该如何处理？重新检视保罗在哥林多书信中对家庭关系中的 ἄπιστοι 的使用〉（What To Do with Unbelievers in the Family? Re-examining Paul’s Use of ἄπιστοι in the Corinthians Letters in Relation to Familial Relationships within Multi-



Religious Contexts）的论文。他从马来西亚华裔背景出发，探讨保罗在哥林多前书中处理家庭冲突的方法，特别是在多宗教背景下。林家扬指出，保罗对于与不信配偶的混合婚姻提出了实际建议（哥林多前书 7:12－16），并对涉及偶像祭品的公共饮食问题提供了指导（林前 8－10 章）。他还提醒哥林多教会在公共崇拜中注意可能在场的不信家人（哥林多前书 14:23－25）。这些问题对于处在类似情况下的马来西亚华裔基督徒同样具有重要意义。

7b 场次的主题是“希伯来圣经的对位阅读”，有两位学者发表论文。日本东京大学跨学科资讯研究所的吕雅琼（Lyu Yaqiong）发表了题为〈重新解读《天地始之事》：通过分析创世记 1–3 章的堕落故事〉（Reinterpreting *Tenchi hajimari no koto*: Through an Analysis of the Fall of Man story from Genesis 1–3）的论文。她通过分析创世记中人的堕落故事，重新解读了日本隐匿基督徒持有的圣书《天地始之事》。尽管这本结合圣经故事与日本民间传说的奇妙文本已经启发了超过 40 篇研究和多种语言的翻译，但对 16－18 世纪日本基督教相关文本的手稿和比较研究仍然不足。吕雅琼通过检查不同手稿中相同故事的各种叙述，探讨这些叙述如何偏离或契合早期江户时代传教士和日本人的解读，最终旨在揭示这一独特文本的意义。

林金明本次发表的第二篇论文，题为〈在乌托邦主义与未来主义之间：通过原住民未来主义重新解读历代志中的乌托邦愿景〉（Between Utopianism and Futurism: Re-reading Utopic Aspirations in Chronicles with Nor’s ‘End’ through Indigenous Futurism）的论文。他将历代志中的未来愿景与马来西亚作家 Nor 的短篇小说进行对话。林金明利用原住民未来主义这一新兴研究领域，探讨历代志中的政治乌托邦及其在外来势力下的圣殿崇拜，并检视这些乌托邦思想中的“生存”主题，对圣经研究中的亚洲原住民未来主义与乌托邦诠释学进行反思。

第八场会议在两个场地进行。8a 场次的主题是“重构与重读”，有两位学

者发表论文。中国广东协和神学院的唐洪林（Paul Honglin Tang）发表了题为〈爱人如己与爱邻如己在中国语境中的比较探讨〉（A Comparative Exploration: "Loving People as Yourself" vs "Loving Your Neighbor as Yourself" in the Chinese Context）的论文。他指出，圣经中的"爱邻如己"在翻译成中文时变为"爱人如己"，受到中国文化背景的影响，扭曲了原意，并对中国基督教信仰产生负面影响。唐洪林分析了导致这种翻译的中国语境因素，并探讨了其负面影响。他主张应将翻译改回"爱邻如己"，以忠实于原文，并有助于更新中国文化，实践基督的爱。他还建议，即使不改回"爱邻如己"，也应将"爱人如己"改为"爱民如己"，以更准确地反映"民"这一概念，特别是指那些弱势群体或有需要的人。如此修正不仅忠于原文，还能丰富中国人对"人"的理解。

加拿大安博罗斯大学的卢允晞（Jonathan W. Lo）发表了题为〈从中国传统和社会中的互惠观点看约翰·巴克莱的《保罗与恩典》〉（John Barclay's Paul & the Gift in light of Reciprocity in Chinese Traditions and Society）的论文。卢允晞指出，约翰·巴克莱的研究强调古代礼物期望回报的观念，这在中国文化中也很常见，由关系和人情定义的互惠义务支配着礼物和恩惠的交换。他探讨了巴克莱的观点，并从中国视角强调了"本土解读"对理解保罗信息及其社会背景的贡献。

8b 场次的主题是"仪式与圣经"，有三位学者发表论文。澳大利亚阿尔法克鲁西斯大学学院的苏沃夫（Wolfgang Sue）发表了题为〈今日与旧约中的祖先祭祀：基于泰国东北部的研究〉（Ancestral Practices today and in the Old Testament; a Study based in Northeast Thailand）的论文。他指出，亚洲教会面临祖先祭祀的挑战，因为泛灵信仰深深影响当地宗教。苏沃夫认为，祖先并非神灵，而是已故的祖父母，接受的是礼物而非供品。他探讨了如何在保持圣经教义的前提下，将祖先祭祀融入当地文化，使其对原住民有意义。他还分析了泛灵信仰中的祖先祭祀，并探讨了如何从圣经角度呈现这些习俗。



印度联合神学院的乔治（Rency Thomas George）发表了题为〈参与科东格鲁尔巴拉尼赞歌和诅咒诗篇：重新想象印度贱民的颠覆性解放社会行动〉（Engaging Kodungallur Bhranippattu and Psalms of Imprecations: Re-imagining Subversive-Liberative Social Agency of Dalits in India）的论文。他探讨了科东格鲁尔的巴拉尼赞歌节和诅咒诗篇，并将其与印度贱民经历相结合。乔治指出，这些仪式和诗篇让被压迫阶层表达压抑的情感，重申达利特身份，并想象更平等的世界。他运用朱迪斯·巴特勒的表演性政治概念，强调语言可以成为认同和抵抗的形式，并探索这些诗篇和巴拉尼赞歌的潜力，为达利特人的赋权和解放提供贡献。

印尼托拉查基督教国立学院的兰丹（Karnia Melda Batu Randan）发表了题为“基于希伯来书 9:11–10:10 的玛苏鲁仪式中的基督教神学价值”（Christian Theological Values in the Massuru Ritual Based on Hebrews 9:11–10:10）的论文。她探讨了托拉查地区传统祖先信仰中的玛苏鲁仪式，这是一种通过祭祀来恢复生活秩序的仪式。兰丹指出，玛苏鲁仪式中包含了基督教神学价值，如祈祷、认罪、赎罪和救赎，但在耶稣基督的自我牺牲这一原则上存在差异。她认为，理解玛苏鲁仪式中的神学价值可以促进教会与文化之间的辩证互动，并在当地进行神学探讨。

这次亚洲圣经会议的主题涵盖了圣经与土地、亚洲的圣经翻译、圣经在亚洲的接受史等多个领域。与会学者从不同角度探讨了圣经研究与亚洲文化的交融，特别关注原住民视角、后殖民主义批评、本土化诠释等议题。会议中的报告涉及台湾原住民、菲律宾、印尼、日本等地区的圣经研究与翻译实践，展现了亚洲圣经学术研究的多元性和创新性。这次会议不仅促进了学术交流，也为亚洲视角的圣经研究提供了重要平台，有助于推动圣经学术在亚洲语境下的深入发展。



编辑部启事

Announcements from the Editors



《中国基督教研究》优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术进展，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 1 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 1 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2000 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月择机举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

《中国基督教研究》优秀博士生奖

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的《中国基督教研究》优秀博士生奖（JRCC Scholarship），旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生中评选出 10-20 名获得“优秀博士生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网站（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月择机颁发奖学金与证书，同时举行《中国基督教研究》优秀博士生工作坊。根据论文质量以及工作坊现场表现，评选 2-4 名优秀论文奖。每年奖学金额度有所变化，2023 年度奖学金额度为 6000 元人民币（含外省市交通补贴 1000 元；本地学生无交通补贴），优秀论文奖 2000 元人民币。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要，正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Cambria；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

7、未尽事宜，请访问本刊网站：https://journals.chinesecs.cc/jrcc。

CFP and Notes for Contributors

1, JRCC aims to provide a platform for academic exchanges among scholars engaged in the study of Chinese Christianity, Chinese religions and cultures, and to promote dialogues between Chinese Christianity and Chinese religions and cultures through academic research, so as to provide useful references and academic reflections for the construction of Chinese culture in the future.

2, JRCC focuses on providing an academic platform for young scholars, and warmly welcomes young scholars of different specialties, disciplines, and backgrounds to conduct in-depth analyses on topics related to the construction of Chinese culture.

3, JRCC welcomes articles on different topics such as Chinese religion, Chinese culture, Chinese Christian history, Chinese theology, and Biblical studies, especially interdisciplinary, forward-looking, and exploratory articles, as well as academic papers in the nature of cultural dialogues and religious dialogues, and academic book reviews and academic developments.

4, Each issue of JRCC will have a theme, and scholars are welcome to organize their own topics for submission to the journal. Scholars are welcome to organize their own topics for submission to the journal. The journal will organize topics according to the availability of manuscripts. The articles will be organized according to the availability of manuscripts. The articles will usually consist of at least two articles; the word count of academic articles is unlimited, but not less than 10,000 words (5,000 words in English); the book reviews should not be more than 8,000 words; and the scholarly news should not be more than 2,000 words.

5, Article format: title in Chinese and English, abstract in Chinese and English, footnotes, references. The main title of the article (including the English title) should be in three-point font; the main text (including the English and Chinese abstracts and references) should be in five-point font; the Chinese text should be in Song font; the English text should be in Cambria; and the paragraphs should be in 1.5 times line spacing.

6, JRCC adopts peer review system. If you do not receive a reply after 3 months, please return the manuscript. Please do not submit more than one manuscript. Before submitting your manuscript, please double-check whether the paper conforms to the style of JRCC, so as not to delay the progress of the review. Please indicate your contact information (name, organization, title, mailing address, e-mail, phone number, etc.) in the manuscript.

7, For further information, please visit the journal's website:

https://journals.chinesecs.cc/jrcc.



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV（1998）: 196-213.

3．请勿使用“同上”、“同注 3”等方式。

4．参考文献体例：按照姓氏拼音为序，包括作者、题名、出版地、出版社、出版时间；或作者、题目、刊物名、出版时间、页码。

5．更多内容，请访问本刊网站 https://journals.chinesecs.cc/jrcc。

Footnote and Reference Format

1, Contributions should be footnoted at the bottom of the page, and each article should be renumbered on a page-by-page basis.

2, Annotation style:

(1) Chinese monograph: Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Shanghai: East China Normal University Press, 2000, p. 1.

(2) Chinese essay: He Guanghu: "Christian Religion and Humanism in the Reformation", *Fudan Journal*, No. 4, 2006, p. 67.

(3) Cited translations: Arendt: *The Human Condition*, translated by Zhu Qianwei and others, Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1999, p. 78.

(4) Citing ancient texts: Sima Qian: *The Records of the Grand Historian* (史记), Volume 1, Beijing: Zhonghua Bookstore (中华书局), 1957, p. 10.

(5) Citing foreign monographs: Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

(6) Citing foreign papers: Ad Dudink, "Review of the Forgotten Christians of Hangzhou", in *T'oungpao* LXXXIV (1998): 196-213.

3, Please do not use "ibid", "ibid. 3", etc.

4, Bibliography style: according to the alphabetical order of surnames, including author, title, place of publication, publisher, and time of publication; or author, title, publication name, time of publication, and page number.

5, For more information, please visit the journal's website:

https://journals.chinesecs.cc/jrcc.





关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。


Journal of Research for Christianity in China

中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual







JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center

1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

